REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

SOUS LE HAUT PATRONAGE

DE S. Éminence le Card. VERDIER, *Archevêque de Paris, ancien directeur.*

DIRECTEURS

S. G. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française.*

J.-V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris.*

VINGT-SEPTIÈME ANNÉE

TOME LII





GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117.
MCMXXXI

LA CONDUITE DE LA PROVIDENCE

DANS LA RÉPARTITION

DU BONHEUR OU DU MALHEUR EN CETTE VIE

SELON L'AUTEUR DU LIVRE DE JOB

ET SELON LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE

Tandis que l'auteur de l'Ecclésiaste a examiné si la vie pouvait procurer le bonheur à l'homme, le poète, aussi profond que sublime, auquel nous devons le livre de Job, a cherché à résoudre le problème de la souffrance du juste.

Il est hors de doute que ces deux questions sont du plus haut intérêt pour l'homme. Du sens de la réponse donnée à la première dépend la connaissance de la mesure suivant laquelle il peut obtenir sa fin en ce monde. Mais, si l'on ne parvenait pas à expliquer d'une façon satisfaisante la souffrance du juste, le dogme de la Providence sage, juste et bonne serait atteint et, du même coup, l'observation de la loi morale serait bien compromise, faute de sanction.

Il semble cependant que le problème à la fois le plus grave et le plus angoissant soit celui qu'envisage le livre de Job.

Sans doute il est nécessaire que l'homme parvienne au parfait bonheur pour que sa nature soit pleinement satisfaite. Assurément on doit reconnaître la grandeur d'une âme qui ne saurait se contenter d'une félicité relative. Mais on ne saurait incriminer la sagesse, la justice et la bonté de Dieu, s'il avait permis à l'homme de jouir seulement d'un bonheur limité. De même il serait oiseux de prodiguer des plaintes à un homme qui, pour n'être pas parfaitement heureux, jouirait cependant de satisfac-

tions réelles. Après tout, l'homme, étant un être fini, n'a droit, en vertu de sa nature, qu'à un bonheur limité. En fait, ne rencontre-t-on pas sur terre quantité de gens qui sont contents de leur sort et qui n'aspirent qu'à la durée indéfinie de leur bonheur relatif ?

La souffrance du juste au contraire met en cause les attributs de la Divinité et elle place l'homme dans une situation très angoissante et très critique, à laquelle il faut de toute nécessité apporter des remèdes efficaces.

Si la souffrance du juste ne comportait pas d'explication satisfaisante, serait-il permis de croire en un Dieu juste, bon et puissant ?

La loi morale aurait-elle alors une sanction suffisante pour son observation ?

On a pu dire que l'âme de Kohéleth, dont tous les biens de la terre n'ont pu combler les aspirations, était plus grande que celle de Job, à laquelle il aurait suffi de ne pas souffrir ? En tout cas, le sort de Job est beaucoup plus angoissant et il inspire beaucoup plus la pitié que celui de l'Ecclésiaste. On peut repousser les plaintes de ce dernier, en lui répondant que, somme toute, il n'est pas malheureux, qu'il doit borner ses désirs et se contenter de son sort. Mais comment fermer ses entrailles devant les souffrances de Job ? Comment ne pas s'efforcer de calmer l'acuité de ses maux ? A celui qui est plongé dans une extrême souffrance, on ne saurait répondre qu'il est trop difficile et qu'il doit se résigner à son malheureux sort.

Le problème de la souffrance du juste est si grave qu'il a profondément tourmenté les penseurs de l'antiquité, non seulement juive, mais encore païenne.

Les religions polythéistes ont trouvé un moyen très simple de résoudre cette difficulté. Elles ont attribué le mal à des divinités malfaisantes, telles que Hergal pour les Accadiens, Moloch pour les Cananéens, la déesse Sekhmet pour les Egyptiens.

Cependant nous savons que cette solution simpliste n'a pu satisfaire les païens quelque peu intelligents. Leur bon sens leur a bien vite fait comprendre que les divinités bonnes devaient prévaloir sur les puissances du mal. C'est ainsi que dans le *poème du juste souffrant babylonien*, le héros se plaint à la divinité de ses maux et le dieu Marduk finit par le délivrer. Nous

trouvons plusieurs traits de ressemblance avec le livre de Job[1] dans le poème publié en 1923 par Erich Ebeling sous le titre de *Ein babylonischer Koheleth*. En effet, le P. Dhorme y a discerné un dialogue entre un patient, (A) qui expose ses malheurs, et son ami (B), qui s'efforce de le consoler[2]. Parmi les 27 strophes de ce poème qui nous sont parvenues, les huit premières sont assez bien conservées, et les strophes 22 et 27 le sont encore mieux. Par les str. I à VIII, qui représentent le début du poème, on peut se rendre compte d'abord que le patient akkadien a certes beaucoup moins eu à souffrir que Job : il se plaint tout simplement de n'avoir pu être soigné par ses parents, morts alors que lui, leur dernier enfant, était encore en bas âge (st. I). Puis nous trouvons quelques consolations de B et quelques réponses de A analogues à celle que nous rencontrons, dans le livre de Job, de la part des trois amis ou du héros souffrant. B conseille le recours à la prière pour calmer la colère des dieux (st. IV). A répond qu'il a recouru à ce moyen, mais que ses malheurs n'ont pas été évités pour autant (st. V). Considérant la mort pré-

1. *Le Juste souffrant babylonien. Introduction, Transcription, Traduction, Commentaire par François Martin. Journal asiatique, juillet-août* 1910, *pp.* 75-143. — *Dhorme, Choix de textes assyro-babyloniens, pp.* 372-379 (*première tablette seulement*).

2. C'est dans l'article publié par le P. Dhorme sous le titre « *Ecclésiaste ou Job* », *dans la Revue biblique* 1923, *pp.* 3-27, que nous avons puisé tous les renseignements que nous donnons sur ce poème, soit dans notre texte, soit dans cette note.

On connaissait déjà en grande partie le document traduit et commenté par Ebeling. Successivement Zimmern, Craig et Strong en avaient édité des morceaux (1895). François Martin avait risqué une timide interprétation de ce morceau qu'il considérait comme un hymne acrostiche. (*Textes religieux assyro-babyloniens, première série* (1903), *pp.* 163-194). Ce qui a motivé le nouveau travail d'Ebeling, c'est la découverte, parmi les nouveaux fragments provenant des fouilles d'Assur, d'un passage appartenant à ce même texte (fragment catalogué VAT 10567 et publié dans les *Keilschrift texte aus Assur religiosen Inhalts*, 4 *cahier p.* 277 *ss.*). *Cf. Dhorme, p.* 6, *n.* 1.

Grâce au nouveau fragment, on possède maintenant 27 strophes au lieu de 23, comme dans la traduction de Martin. Or, c'est à partir de la 22e que les strophes sont le mieux conservées.

La nouvelle découverte a confirmé ce que les assyriologues et notamment F. Martin, avaient reconnu auparavant, à savoir que le poème était divisé en strophes de 11 vers, et que tous les vers d'une même strophe commencent par une même syllabe, si bien que le poème est acrostiche, comme les Lamentations, le Ps. CXIX, Prov. XXX 10-31 (éloge de la femme forte).

Le P. Dhorme a reconnu la forme dialoguée du poème à la présence de verbes et de pronoms à la première et à la deuxième personne, et au fait que la plainte est exposée dans les strophes attribuées à A et les consolations dans les strophes mises dans la bouche de B.

Le P. Dhorme fait remarquer enfin : « D'après les indices philologiques recueillis par Ebeling, les fragments que nous possédons ne sont probablement que des copies d'un ancien texte babylonien antérieur au premier millénaire avant notre ère ». R. B. 1923, p. 27.

maturée comme un châtiment du péché, le consolateur conseille à son ami « de chercher toujours l'accomplissement de ce qui plaît aux dieux ». St. VI Cf. Eliphaz XXII 6 ss. Ainsi que Job XII, le patient assyrien nie qu'il y ait proportion entre le crime et le châtiment et il déclare que lui-même est châtié, malgré sa justice (St. VII). Mais l'ami énumère les fautes dont le patient a pu se rendre coupable, comme Eliphaz XXII 6 (St. VIII). Le consolateur akkadien soutient la thèse des amis de Job : instabilité du bonheur des méchants et avantages de la vertu, exhortation à rechercher la faveur des dieux pour recouvrer le bonheur (St. XXII). Mais, tout comme Job XXI, le patient akkadien n'admet pas une pareille thèse, il déclare que l'observation des faits démontre le contraire, et il dépeint l'exaltation du puissant coupable et les souffrances du faible innocent (St. XXIII). Nous trouvons une solution qui ressemble beaucoup à celle qui est apportée par les discours de Dieu, Job XXXVIII-XLI. Le consolateur répond, en effet, à son ami infortuné que c'est chose bien vaine, pour l'homme si borné et si faible, de vouloir chercher l'explication de la conduite des dieux : « le cœur du dieu est loin comme l'intérieur des cieux ; sa sagesse est ardue, les gens ne la comprennent pas » (St. XXIV, ll. 235, 236). Mais, dans une strophe suivante (St. XXVI), le consolateur propose une explication qui certainement ne pouvait pas figurer dans un livre inspiré. Il attribue la disproportion entre le bonheur et la conduite à une fantaisie des dieux, leur faisant trouver un malin plaisir à se moquer de l'humanité, en la déroutant : ils présentent à l'humanité un langage entortillé et de mensonges ; c'est pourquoi ils se plaisent à favoriser le riche et à maltraiter le pauvre. En face d'une consolation si décevante, on conçoit qu'au lieu de répondre, le patient implore la pitié et prie les dieux de l'assister, cf. Job XIX 21 (St. XXVII). La fin de ce poème ne nous étant point parvenue, nous sommes dans l'impossibilité de dire s'il contenait d'autres tentatives d'explication du problème de la répartition du bonheur et du malheur[1].

1. Nous pouvons mentionner un fragment très lacuneux écrit en caractères néobabyloniens, trouvé à Suse et que le P. Scheil a dénommé : « un fragment d'un poème du juste souffrant ». « Aux temps des beaux jours, le Juste ne gardait pas pour lui, mais dispersait aux indigents, troupeaux, richesses, aliments ; depuis sa déchéance ceux qui possèdent les biens les réservent pour eux-mêmes et le laissent dans les privations... Le revers montrait ce juste rentré en grâces auprès de la Divinité et les impies confon-

Quoique la plupart des écrivains bibliques aient proclamé que Dieu exerçait sa justice dès ce monde et qu'en conséquence la vertu procurait le bonheur, tandis que le vice conduisait au malheur[1], certains d'entre eux ont pourtant observé que les choses ne se passaient pas ainsi et ils ont cherché à expliquer cette difficulté. Par exemple, les auteurs des Ps. XXXVII-XXXVI et LXXIII-LXXII ont été scandalisés par le bonheur des méchants ; et tous deux ont apaisé les consciences par une réponse identique : le bonheur des méchants n'a qu'un temps, leur châtiment arrivera bientôt, tandis que le juste sera heureux près de son Dieu, Ps. LXXIII, 18-28. Le prophète Jérémie avait bien remarqué que, tandis qu'en dépit de sa justice il était persécuté, les méchants étaient heureux. Aussi maudit-il sa naissance Jér. XX 14-18, et pose-t-il à Dieu la question : « Pourquoi la voie des méchants réussit-elle ? », Jér. XII 1-3. L'Ecclésiaste a reconnu lui aussi que la rétribution ne se réalise pas sur terre, car il y a des justes qui périssent et des méchants qui durent, VII 15, VIII 9, 10, 14, IX 1-6, 13-16, X 5-7. Il observe surtout qu'un même sort, la mort, atteint le sage et l'insensé, et les condamne à l'oubli et à l'abandon de leurs biens à un autre, II 14-23. Qohéleth souffre de cet état de chose, il déclare que l'absence de rétribution est un désordre qui incite les hommes à faire le mal, VII 15, VIII 10-14. Il déclare « que le gouvernement divin du monde est incompréhensible (III 11, VIII 17, XI 5). Un respect profond lui

dus». Scheil, *Mémoires de la Délégation en Perse*, t. XIV, pp. 46-48. Cité dans notre opuscule, *Les principaux résultats des nouvelles Fouilles de Suse*, pp. 48-50.

1. Le P. Dhorme a pu écrire : « A travers toute la littérature historique, prophétique, morale, parénétique de l'Ancien Testament, on sent passer comme un souffle de justice immédiate qui réclame le bonheur pour les bons, le malheur pour les méchants... On sait comment l'histoire d'Israël, depuis que les Juifs se sont installés au pays de Canaan, est ramenée à un « pragmatisme à quatre termes : péché, châtiment, pénitence, délivrance ». Lagrange, Les Juges, p. xxv. — C'est principalement entre Iahvé et son peuple que joue la formule. Peu à peu, cependant, à la suite des catastrophes qui successivement font sombrer Samarie et Jérusalem, l'individu se dégage de la race ». Dhorme, p. cii. La responsabilité individuelle est affirmée d'une façon tout à fait nette par Jér. XXXI 29-30 et Ezéch. XVIII 2 ss. L'équation entre la pratique de la vertu et le bonheur, celle du vice et le châtiment se trouve affirmée maintes fois dans les psaumes, par exemple Ps. I, XXXIV-XXXIII, XCII-XLI et les deux cités dans le texte. Des Proverbes, le P. D. dit : « Nulle part l'antithèse entre les effets de la vertu et ceux du vice n'a été accentuée comme dans le livre des Proverbes. Il faudrait citer tous les ch. X-XIII, p. civ. Voir encore Prov. III 7-8, IV 18-19, VII 15, XXII 8. Voir aussi Osée X 12-13. Si l'homme s'est trompé de chemin, il n'a qu'à se convertir. Voir Isaie I 18-20, IV 26... Ezech. XVIII 21-24, XXXIII 10-11, 12-19. Cf. P. Dhorme, p. cvi.

interdit d'aller plus loin et d'opposer aux attributs de Dieu les anomalies dont il a constaté l'existence[1] ». La seconde partie d'Isaïe nous offre le spectacle d'un juste accablé de souffrances et d'ignominies, c'est le serviteur de Iahvé. Mais ce livre nous donne une explication à la fois très haute et très satisfaisante de cette anomalie : le serviteur de Iahvé est une victime expiatoire pour les péchés des autres, Is. LIII, « c'est le péché, comme dans la thèse traditionnelle, mais non point le péché individuel, puisqu'il s'agit d'un juste. Le serviteur de Iahvé est substitué à la race, à la nation, au monde pour subir les coups mérités par les péchés du monde, de la nation, de la race, Is. LIII 4-6[2] ». Le P. Dhorme apprécie ainsi le caractère élevé et plus parfait de cette doctrine : « Le serviteur de Iahvé, dans Isaïe, a déjà fait sortir la morale courante d'une conception trop étroite de la sanction due au péché, puisque cette sanction peut tomber sur les épaules d'un innocent, suivant le principe qu'énoncera Caïphe sans en comprendre toute la portée Joh. XI 50, XVIII 14[3] ». Mais il fait ressortir le contraste existant entre le serviteur de Iahvé et Job : « Dans le cas de Job, ce n'est ni pour son péché, ni pour ceux des autres que souffre le Juste. Il souffre parce que Dieu l'a voulu ainsi. Le contraste entre les deux justes souffrants fait ressortir combien le livre de Job tient à dissocier complètement la question du péché et celle de la douleur, de même qu'il dissocie la question de la vertu de celle du bonheur[4] ».

*
* *

C'est pour essayer de trouver l'explication de la conduite de la Providence dans la répartition du bonheur et du malheur en cette vie, que l'auteur du livre de Job a écrit son sublime poème. Par là même que cette œuvre est essentiellement une recherche anxieuse, on ne doit pas s'attendre à y trouver l'exposé des diverses opinions, puis la réfutation de la plupart d'entre elles et enfin l'indication précise de la solution adoptée. C'est seulement lorsque l'on est arrivé à la certitude que l'on peut écarter résolument des théories et en adopter fermement une autre. Or tel n'était point du tout le cas du sublime penseur, auquel nous devons le livre

1. Podechard, *l'Ecclésiaste*, pp. 176-179.
2. Dhorme, *Job*, p. CXVII.
3. Id., p. CXXIII.
4. Id., p. CXVII.

de Job. Ayant appliqué son intelligence pénétrante à observer le cours des événements d'une part et à sonder les attributs divins d'autre part, il a trouvé toutes les explications possibles à son époque de l'angoissant problème ; mais il n'a été entièrement satisfait par aucune d'elles. A la vérité, parmi toutes les solutions, aucune ne lui a paru absolument fausse, mais aucune ne l'a contenté pleinement. C'est pourquoi il n'a rejeté définitivement aucune opinion, et il n'en a préconisé exclusivement aucune. Sans doute tel sentiment, comme l'équation entre la vertu et le bonheur, est attaqué si fortement qu'il semble condamné définitivement. Mais, si telle avait été la pensée de l'auteur aurait-il consacré à sa discussion des discours si longs, si beaux et si serrés ? Et surtout l'aurait-il proposé comme la solution de l'épilogue ?

Dans le présent travail, nous nous proposons de mettre en relief les diverses explications présentées, soit dans le récit en prose, soit dans le poème, de la conduite de la Providence dans la répartition en cette vie du bonheur et du malheur. Puis nous nous efforcerons de pénétrer aussi profondément et aussi exactement que possible la pensée de l'auteur du livre de Job sur chacune de ces opinions. Une fois en possession des solutions trouvées au problème du mal par le génial philosophe poète de l'Ancien Testament, nous examinerons enfin quelle valeur elles ont pour nous, les fidèles du Nouveau Testament.

*
* *

PREMIERE PARTIE

L'auteur du livre de Job et le problème de la conduite de la Providence dans la répartition du bonheur et du malheur en cette vie.

Nous commencerons par exposer les diverses solutions proposées pour résoudre cet obscur problème. Ensuite nous essaierons de pénétrer profondément dans la mentalité de l'écrivain inspiré pour apercevoir ce qu'il a pensé exactement de ces différents systèmes d'explication.

§ 1. *Exposé des diverses opinions*

Nous discernons dans le livre de Job quatre opinions tendant à expliquer la difficile question de la distribution par Dieu du

bonheur et du malheur. La première est proposée par les trois amis, la seconde est présentée dans le prologue et l'épilogue, la troisième est exprimée par Job lui-même, la dernière enfin se trouve dans les discours de Dieu. Comme on le voit, pour cette énumération, nous avons suivi l'ordre suivant lequel ces sentiments sont exposés dans le livre sacré. Il n'y a qu'une exception, qui est relative à la thèse des trois amis. Nous l'exposons avant toutes les autres, parce qu'elle représente la doctrine la plus primitive sur la question qui nous occupe.

A. *L'opinion des trois amis de Job*

La double équation entre la vertu et le bonheur, et entre le vice et le malheur, telle est la thèse dont les trois amis de Job s'efforcent, avec des nuances diverses, de démontrer la vérité dans leur triple cycle de discours[1].

Dès son premier discours, Eliphaz soutient la thèse traditionnelle, en faisant appel à sa propre expérience et il réfute par avance les objections de Job en affirmant qu'il n'y a pas d'homme sans péché :

> « Souviens-toi donc ! Quel est l'innocent qui a péri
> Et où les hommes droits ont-ils été extirpés ?
> Comme je l'ai vu, ceux qui cultivent l'iniquité
> Et qui sèment la peine les récoltent ! » IV, 7-8.

Or, dans une vision dont il a été favorisé, il a appris que nul homme n'était pur devant Dieu :

> « Un homme est-il juste devant Eloah ?
> Un humain est-il pur devant son auteur ?
> Si à ses serviteurs il ne se fie pas,
> Et si à ses anges il impute la folie,
> Combien plus aux habitants de maison d'argile
> Dont le fondement est dans la poussière ! » IV, 17-19.

Mais les châtiments divins peuvent avoir un effet salutaire pour

1. C'est à l'excellent ouvrage du P. Dhorme sur le livre de Job, publié en 1926 chez Gabalda, que nous empruntons la traduction de nos diverses citations. Les opinions sur la composition du livre de Job, auxquelles nous aurons occasion de faire allusion, sont également celles qui sont adoptées par le P. Dhorme. Pour sa traduction, pour son commentaire et pour son introduction, l'œuvre du savant dominicain est de toute première valeur. Il est incontestable que le secours d'un pareil travail favorise beaucoup l'intelligence du livre de Job et par suite lui attire un surcroît d'admiration et augmente sa vertu bienfaisante. Aussi nous avons jugé qu'il importait de divulguer plus complètement, que la chose n'a été faite par les comptes-rendus déjà parus, l'œuvre du directeur de l'Ecole biblique de Jérusalem. Notre article paraîtra, nous l'espérons, très prochainement.

qui sait en profiter. En effet, après les avoir châtiés, Dieu récompense ceux qui se sont amendés :

« Donc heureux l'homme que corrige Eloah
Et ne méprise pas la leçon de Shaddaï.
Car c'est lui qui blesse et qui panse,
Il frappe et ses mains guérissent ! » V, 17-18[1].

Dans son second discours, Eliphaz reprend la même idée que nul homme n'est pur devant Dieu :

« Qu'est-ce qu'un homme pour qu'il soit pur,
Et l'enfant d'une femme pour qu'il soit juste ?
Si à ses saints il ne se fie pas
Et si les cieux ne sont purs à ses yeux,
Combien moins un être abominable et corrompu,
L'homme qui boit l'injustice comme l'eau ! » XV, 14-16.

Quant à la prospérité des méchants, il déclare que, d'après l'enseignement des sages puisé à la tradition de leurs pères, elle n'est que momentanée et qu'elle est bientôt suivie de châtiments.

Enfin, dans son troisième discours, pour dissiper la désespérante impression produite par le sombre tableau fait par Job de l'exemption de châtiment et même du bonheur des méchants XXI, Eliphaz commence par donner un argument théorique, que l'on peut ramener à un véritable syllogisme. La conduite bonne ou mauvaise de l'homme doit être utile à Dieu ou à l'homme lui-même. Or elle n'est pas utile à Dieu. Donc elle doit être utile à l'homme lui-même.

« Est-ce à Dieu qu'un homme est utile ?
C'est à lui-même qu'est utile un homme raisonnable !
Y a-t-il un intérêt pour Shaddaï à ce que tu sois juste
Et un gain à ce que tu perfectionnes tes voies ? » XXII 2-3.

Par cet argument, Eliphar se croit autorisé à conclure que les malheurs de Job prouvent nécessairement son injustice. Et il décrit complaisamment les fautes de Job. Finalement il lui promet une grande prospérité, s'il accepte bien les enseignements de Shaddaï, XXII 21-30.

Nous trouvons des idées sensiblement analogues dans les discours de Bildad. Ainsi, dans le premier de ceux-ci, il proclame la justice de Shaddaï :

« Dieu fait-il fléchir le droit,
Et Shaddaï fait-il dévier la justice ! » VIII, 3.

1. Cette théorie de la correction et de la valeur éducative de la souffrance constitue la principale explication apportée par Elihou sur le cas de Job. Il y a la plus grande ressemblance, pour les idées, entre V 17-27 et XXXIII 19-30.

Puis il dit à Job d'interroger la génération précédente et l'expérience de leurs pères, VIII 8, pour prouver que Dieu punit les méchants. Dans son second discours XVIII, avec une grande vivacité et en accumulant les descriptions, il dépeint le châtiment des méchants :

« Oui, la lumière des méchants s'éteint
Et sa flamme de feu ne brille plus. » XVIII, 5.

L'impie se laisse prendre aux pièges tendus contre lui 8-10, il est châtié au milieu de son apparente prospérité 11-13, il finit par l'infortune 14-18 et il n'a point de prospérité 19.

Dans son troisième discours (XXV, XXVI 5-14), après avoir fait ressortir la toute puissance de Dieu, Bildad dit comme Eliphaz IV 17-19 :

« Et comment un homme serait-il juste devant Dieu ?
Et comment serait-il pur l'enfant d'une femme ?
Si même la lune ne brille pas
Et si les étoiles ne sont pas pures à ses yeux,
Combien moins un homme, cette vermine,
Et un fils de l'homme ce vermisseau ! » XXV, 4-6.

Puis, après avoir décrit les œuvres transcendantes de Dieu, il termine par cette conclusion qui fait pressentir la solution donnée par les discours de Dieu :

« Si tels sont les contours de ses œuvres
Combien peu de chose nous en entendons !
Et le tonnerre de sa puissance, qui le comprendra ? » XXVI, 14.

Sophar émet des pensées analogues. Ainsi, dans son premier discours il parle de la transcendance de Dieu qui lui permet de connaître les fautes dont Job prétend n'avoir point conscience :

« Trouveras-tu la nature d'Eloah ?
Jusqu'à la perfection de Shaddaï, parviendras-tu ?
Elle est (plus haute que) les cieux : que feras-tu ?
Plus profonde que le Scheol : que sauras-tu ?
Plus longue que la Terre est sa dimension
Et plus large que la Mer. » XI, 7-9.

Aussi il souhaite que Dieu intervienne pour révéler à Job sa faute. A ce dernier il promet, s'il se repent, qu'il sera pardonné et qu'il sera comblé de prospérité. XI 12-19.

Dans son second discours, Sophar dit surtout que l'allégresse des méchants est de courte durée et que, semblable à un venin, elle contient en elle un principe de calamités et de mort :

« Sais-tu bien que depuis toujours,
Depuis que l'homme fut mis sur terre,
L'allégresse des méchants est de courte durée
Et la joie du mécréant n'est que d'un instant ? » XX, 4-5.
« C'est un venin d'aspics qu'il suçait,
C'est la langue de vipère qui le tue ! » XX, 16.
« Les cieux révèlent sa faute
Et la terre se dresse contre lui. » XX, 27.

Enfin, dans le troisième discours reconstitué avec beaucoup de vraisemblance par le P. Dhorme XXVII 13, XXIV 18-24, XXVII 14-23[1], Sophar décrit surtout le malheur des méchants, cf. XXVII 13, XXIV 18-23.

B. *L'opinion présentée dans le Prologue et dans l'Epilogue*

L'épreuve récompensée en cette vie, si elle a été bien supportée, telle est la thèse du Prologue et de l'Epilogue du livre de Job.

Le Prologue rapporte l'épreuve. Le P. Dhorme parle d'un pari entre Iahvé et Satan au sujet de la justice de Job I 6-12. A Iahvé qui lui demande s'il a considéré la sainteté de son serviteur Job, Satan répond que cette sainteté est intéressée et fragile, car elle a pour cause les bienfaits divins et il prétend que la substitution des calamités à ceux-ci la ferait disparaître, 9-11. Iahvé accepte le défi de Satan et en conséquence il l'autorise à porter atteinte à la fortune de Job mais non point encore à sa personne, 12. De fait, quatre catastrophes de plus en plus graves fondent coup sur coup sur les biens et la famille du malheureux Job et sont annoncées chaque fois par le seul rescapé traditionnel, I 13-19. Tant de calamités le plongent dans l'affliction, mais ne l'empêchent pas de se résigner à la volonté divine : « Alors Job se leva et déchira son manteau. Puis il se rasa la tête, s'affaissa à terre et se prosterna. Et il dit : « Nu je suis sorti du ventre de ma mère et nu j'y retournerai (à la terre) !. Iahvé a donné, Iahvé a repris, que le nom de Iahvé soit béni ! », I 20,21. L'épreuve n'ayant servi qu'à faire éclater davantage la vertu de Job, Iahvé triomphe, II 1-3. Mais Satan obtient la permission de frapper sa victime dans son corps et il lui envoie un

1. P. XXXVII, XXXIX, XL. Après avoir déclaré dans notre introduction que l'on ne devait point parcourir rapidement les cycles des discours, mais insister sur les nuances de leurs pensées, nous nous excusons d'avoir nous-même dérogé à cette règle dans le présent article. Mais tout le monde comprendra que cette conduite nous a été imposée par la nécessité de la brièveté.

ulcère malin qui l'envahit depuis la plante du pied jusqu'au sommet de la tête, II 6, 7. En dépit des mauvais conseils de sa femme, Job prend une attitude triste, mais résignée. « Si d'Elohim nous acceptons le bien, n'accepterons-nous pas aussi le mal ? », 10[1].

Dans l'épilogue, nous voyons Dieu récompenser une épreuve aussi bien supportée. « Iahvé rétablit les affaires de Job, parce qu'il intercédait pour son prochain, et Iahvé accrut au double tout ce qui était à Job... Après cela, Job vécut encore 140 ans et il vit ses fils et les fils de ses fils, quatre générations. Puis Job mourut vieux et rassasié de jours ». XLII, 10, 16, 17.

C. *L'opinion de Job*

Job rejette comme notoirement insuffisante la thèse de la double equation entre la vertu et le bonheur, d'une part, entre le vice et le malheur, d'autre part. Puis, dans son impuissance à pénétrer lui-même le mystère de la souffrance du juste, il adjure Dieu d'apparaître en personne, d'abord pour proclamer son innocence et ensuite pour fournir l'explication des maux qui l'accablent.

Tout d'abord Job déclare que la condition de toute vie humaine, et en particulier de la sienne, est d'être triste. De fait, il caractérise l'existence des hommes par cette sentence devenue si célèbre :

> « N'est-ce pas un service militaire que fait l'homme sur terre
> Et ses jours ne sont-ils pas comme les jours d'un mercenaire ?
> Tel un esclave qui aspire après l'ombre
> Et un mercenaire qui espère son salaire ! » VII 1-2.

Et pour justifier son appréciation, Job parle des souffrances continuelles de l'homme, VII 3-5, IX 17-18, 25-28, XVII 6-7, 11-12, XIX 13-22, de la rapidité et de la misère de sa vie XIV, et de son séjour malheureux et éternel au Shéol, XIV 7-21.

Pourtant Job reconnaît que c'est bien Dieu lui-même qui accable de maux l'humanité et notamment sa personne. Il parle en effet des « flèches de Shaddaï, des terreurs d'Eloah », VII 4, cf.

1. « Job s'assied sur ce tas de poussière, de cendres, d'ordures qu'on rencontre à l'entrée des bourgades de Palestine et qu'on appelle le *mâzbaleh* « le fumier ». Le fond du tumulus, c'est la cendre qu'on enlève des fours à cuire le pain ; puis, avec le temps, c'est comme une masse de fine poussière. Lorsqu'une ville est prise, c'est le refuge naturel des habitants. » Dhorme, p. 17, qui cite le P. Lagrange E.R.S., p. 325. Nous nous souvenons avoir vu nous-même un tas de ce genre de près de 3 mètres, aux portes de Kérak.

VII 13-15, XVI 11-14. Il dit que Dieu l'a livré à ses ennemis et que lui-même, le prenant pour cible, le crible de ses flèches, XIX 6-12. Or une telle conduite semble indigne de Dieu, car l'homme est un être éphémère, VII 16-21, X 20-23 et l'humanité est son œuvre de prédilection, X 18-22. Pourquoi alors Dieu a-t-il donné l'existence à l'homme, X 18-19 ?

En effet, Job réfute ouvertement et péremptoirement la thèse de ses trois amis. Il déclare et il prouve que, pour la répartition du bonheur et du malheur aux humains, Dieu agit complètement à sa guise, sans se laisser influencer aucunement par leur conduite vertueuse ou vicieuse. Le parfait et le méchant sont traités de la même façon, Dieu voile la face des juges, IX 22-24. Que le juste soit un objet de risée, que, par contre, les pillards et les impies soient bien tranquilles, les animaux eux-mêmes le savent. Or, le monde entier sait qu'il faut attribuer à Eloah tout ce qui se passe ici-bas, XII-XIII 2. Le discours de Job le plus saisissant sur le bonheur des méchants se trouve au ch. XXI. Un tel spectacle l'impressionne si vivement qu'il commence sa description par cette confidence :

> « Car, quand j'y songe, je suis effrayé
> Et ma chair en ressent une secousse, » XX, 16.

Les méchants vieillissent et même grandissent en puissance, leur postérité est stable et féconde, le salut et la sécurité règnent dans leurs maisons, leur bétail est fécond, leurs enfants s'ébattent joyeusement, ils font eux-mêmes une mort heureuse et paisible, 7-13. Cependant, ils s'éloignent de Dieu et négligent ses préceptes comme des choses inutiles, 14-15. Et le Seigneur ne les punit pas, 16-21. Tous les hommes sont frappés indistinctement par la mort. Mais les voyageurs attestent que bien souvent les méchants échappent aux catastrophes, que la mort leur est douce et que leurs funérailles sont pompeuses, 23-33.

En face d'un tel mystère, Job conçoit le dessein hardi d'en appeler à Dieu lui-même, et pour la déclaration de sa propre innocence et pour l'explication de la conduite providentielle.

Sans doute il reconnaît la très grande difficulté qu'il y a pour l'homme à aborder Dieu et surtout à se justifier devant Lui : quand l'homme veut discuter avec Dieu, il n'obtient pas de réponse, IX 3, 15-18 ; Dieu se dérobe à ses recherches, XXIII 3-12 ;

d'ailleurs Dieu trouverait des tares en l'homme, IX 19-21 ; enfin il n'existe pas d'arbitre entre le Seigneur et sa créature, IX 32-34, XVI 21.

Pourtant Job désire si ardemment plaider sa cause devant Dieu, qu'il est prêt à affronter la mort dans ce but :

« J'emporte ma chair dans mes dents[1],
Et mon âme je l'expose dans ma main !
S'il me tue, je ne tremble pas,
Pourvu qu'à sa face je débatte mes affaires ! » XIII, 14-15.

De fait, après avoir demandé à Dieu de ne pas abuser de son autorité, Job entreprend un procès en règle avec lui. Il lui demande d'abord quels sont ses péchés et pourquoi il le traite en ennemi, XIII 23-24 ? Puis il lui déclare qu'imputer à l'homme ses fautes et agir d'une façon hostile à son égard, c'est une conduite indigne de sa Divinité, étant donné la faiblesse et la misère des mortels, XIII 24, XIV.

Ayant conscience de son innocence, Job veut que le sang, qui s'échappe de tout son corps, sous les traits dont Dieu l'accable[2], et que les cris qu'il pousse sous les coups de la douleur, parviennent jusqu'à Dieu qui est son témoin dans les cieux :

« Terre ne cache pas mon sang !
Et qu'il n'y ait point de lieu secret pour mon cri !
Maintenant encore c'est dans les cieux qu'est mon témoin
Et celui qui témoigne pour moi est dans les hauteurs :
Ma (clameur est arrivée) jusqu'à Eloah,
(Devant lui) a coulé mon œil » XVI, 18-20[3].

1. Dans son commentaire, le P. Dhorme montre fort bien que ce vers signifie que Job est décidé à risquer sa vie : « Job emporte sa chair dans ses dents, comme le fauve sa proie pour la dévorer ». Il expose son âme dans sa main, c'est-à-dire il la risque comme d'une chose lui appartenant, Cf. Jug. XIII 3, I Sam. XIX 5, XXVIII 11. Comm. pp. 169-170.

2.

« J'étais tranquille et il m'a rompu,
Il m'a pris par la nuque et m'a mis en pièce !
Il m'a dressé pour sa cible,
Autour de moi tournoient ses traits.
Il transperce mes reins sans pitié,
Il répand à terre mon fiel.
Il m'ébrèche, brèche sur brèche,
Il court sur moi, tel un guerrier. » XVI, 12-14.

3. On connaît l'application profondément théologique et d'un sublime achevé que Bossuet a fait du premier vers de ce passage au sang de Jésus : « Qu'importe du sang de Job ? Mais, ô terre, ne bois pas le sang de Jésus : ce sang nous appartient, et c'est sur nos âmes qu'il doit tomber. J'entends les Juifs qui crient : ...» *Carême des Minimes, pour le Vendredi Saint*, 26 *mars* 1660. *Urbain et Levesque, III, p.* 382.

Il a la ferme conviction qu'un jour il verra Dieu apparaître lui-même pour prendre sa défense. Afin de constituer un document authentique pour le jour de ce jugement divin, il veut que ses plaintes et ses protestations d'innocence soient inscrites sur une matière indélébile :

« Qui donnera que soient écrites mes paroles !
Qui donnera que sur l'airain elles soient gravées,
Qu'avec un burin de fer et de plomb,
Pour toujours sur le roc elles soient sculptées ! » XIX, 23-24.

Enfin, c'est par ces cris émanant des profondeurs de son âme que Job affirme son absolue certitude d'assister lui-même à l'intervention sur terre de Dieu pour le justifier et expliquer les desseins de sa Providence :

« Moi, je sais que mon défenseur est vivant
Et que, le dernier, sur terre, il se lèvera
Et derrière ma peau (je me tiendrai debout)
Et de ma chair je verrai Eloah,
Lui que, moi, je verrai, moi,
Et que mes yeux regarderont, et non un autre :
Mes reins languissent dans mon sein. » XIX, 25-27.

Au fond l'opinion de Job ressemble beaucoup à la solution que nous allons voir exposée dans les discours de Dieu. Il existe pourtant une différence essentielle entre les deux conceptions. Job croit que Dieu va rendre raison de sa conduite, en fournir l'explication. Dieu au contraire se refuse à cet acte de condescendance et déclare exorbitante une telle prétention.

D. *Réponse faite dans les Discours de Dieu*

« Et Iahvé répondit à Job du sein de la tempête et il dit :
Quel est celui qui obscurcit le conseil
Par des mots dépourvus de science ? » XXXVIII, 1-2.

Par ce texte très profond, nous apprenons que la conduite de la Providence est le résultat d'un conseil infiniment sage, et que ce conseil divin est absolument impénétrable aux hommes, si biens que leurs essais d'explication, loin de répandre de la lumière sur le dessein divin, ne servent qu'à y accumuler les ténèbres.

'Esah, le terme hébreu employé par l'auteur, dérive du verbe *iâ's* conseiller, qui exprime un acte d'intelligence accompli dans

le but de l'action. Aussi *'esah* est le résultat de la réflexion en vue de la conduite, c'est un plan d'action.

L'esprit de *'esah* figure parmi ceux que doit recevoir l'Emmanuel. Il se trouve mentionné après l'esprit de sagesse *hokhemah* et l'esprit d'intelligence *bhina* et avant l'esprit de force *ghebourah*, comme pour marquer que le don de conseil affecte l'intelligence, mais tend à la réalisation pratique. Isaïe X 12. Job a lui-même attribué à Dieu le conseil aussi bien que la sagesse, l'intelligence et la force :

« Chez lui sagesse et force
A lui conseil et intelligence. » XII, 13.

Aussi le P. Dhorme peut-il dire : « Le « conseil » fait partie des attributs de Dieu, au même titre que la sagesse, la force et l'intelligence, XII, 13. Ce conseil n'est autre que la Providence par laquelle il prévoit tout et pourvoit à tout. C'est une lumière que les paroles humaines ne font qu'obscurcir[1] ».

Pour convaincre Job de son impuissance absolue de comprendre les desseins de la Providence, Iahvé le défie de répondre à des questions qu'il lui pose sur les causes et les lois des éléments du monde, du jour et de la nuit, de divers phénomènes météorologiques et des constellations, XXXVIII 4-35, sur divers animaux et spécialement sur ceux dont la vie et la reproduction ont des lois qui nous échappent, XXXVIII 39, XXXIX. Puis un bref dialogue s'engage entre Jahvé, qui met le disputeur de Shaddaï et le critique d'Eloah en demeure de lui répondre et de manifester une puissance égale à la sienne, et Job, qui avoue sa légèreté et se retranche dans le silence, XI 1-14. Enfin, pour écraser davantage son imprudent adversaire, Dieu lui fait la description de deux animaux doués d'une force incomparable et absolument impossibles à affronter, de Béhémoth et de Léviathan, c'est-à-dire de l'hippopotame et du crocodile, XL 15 et XLI. Absolument terrorisé alors, Job confesse la toute-puissance de Dieu, avoue la témérité de sa discussion, invoque pour s'excuser le caractère vague de la connaissance de la Divinité, affirme son repentir

1. P. 525. Le mot grec boulé correspond, puisqu'il signifie : conseil, dessein, projet, résolution. La Vulgate a :
Quis est iste involvens *sententias* sermonibus imperitis.

et promet de faire pénitence « sur la poussière et sur la cendre » XLII 1-6.

Telle est la réponse donnée par les discours de Dieu. Les desseins de Dieu sont absolument impénétrables à l'homme. Et, pour rendre cette vérité absolument tangible et l'inculquer profondément dans les âmes, le poète de génie, auquel nous devons le livre de Job, a cru qu'il valait mieux évoquer les merveilles de la nature que recourir à des arguments abstraits et métaphysiques. C'est ainsi que toutes les preuves apportées par Dieu à l'appui de son assertion se trouvent constituées par les célèbres descriptions qui excitent au plus haut point l'admiration de tous leurs lecteurs[1].

P. Cruveilhier.

1. On comprendra qu'il nous a été impossible de faire quelques citations. Dans les discours de Dieu, les beautés sont si grandes et si nombreuses, que le choix est pour ainsi dire impossible. Mais nous supplions nos lecteurs de procurer à leurs âmes l'impression salutaire produite par le contact direct avec la véritable beauté, en recourant de préférence à la traduction à la fois si fidèle et si littéraire du P. Dhorme. Outre les magnifiques descriptions de Behémoth et de Léviathan, XL 15 et XLI, nous signalons surtout celles de la fondation de la terre, XXXIX 5-3 et du cheval 19-25.

L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE

Je voudrais étudier à nouveau[1] cette démonstration purement *a priori* qu'on appelle l'argument ontologique. Ce n'est pas que les autres preuves de l'existence de Dieu. ne soient pas excellentes[2] ; mais, à mon avis, quoique subtile, très discutée, très déconcertante, cette preuve est rigoureuse : il faut donc bien se garder d'en méconnaître la vérité. Saint Thomas n'a pas craint d'insister sur une thèse que beaucoup trouvaient fausse ou tout au moins inutile et même gênante : la possibilité de la création du monde *ab œterno*. Je me permets donc d'insister sur une thèse qui me semble être vraie, sans même avoir l'inconvénient d'être gênante.

L'argument ontologique a d'ailleurs le grand intérêt de donner l'occasion de préciser les rapports de l'expérience avec la raison et les droits de la raison. Ces rapports relèvent tout d'abord de la psychologie, mais toute la métaphysique y est suspendue. La discussion d'aujourd'hui viendra à l'appui d'une idée que depuis longtemps je voudrais exposer et justifier : que ce qui divise les *esprits*, ce n'est pas tant la métaphysique, ni la logique, ni la morale, ni la science, que la psychologie.

Pour donner à mon argumentation plus de simplicité et de clarté, je rejette en appendices plusieurs développements importants, mais qui interrompraient trop longuement la marche du raisonnement.

Si on compare l'argument ontologique à la preuve par la contingence, voici ce qu'on peut remarquer :

1. J'avais abordé cette question dans un « Essai de démonstration purement a priori de l'existence de Dieu ». *Revue de Philosophie*, février 1912.

2. Dans mes « Batailles d'Idées » (1 vol. Beauchesne) le premier chapitre donne, de la preuve par les causes finales, un exposé rajeuni qui a obtenu les suffrages même de plusieurs thomistes rigides.

La preuve par la contingence *regarde l'être contingent* et y voit rationnellement le besoin absolu d'un être nécessaire, une indigence, une ***insuffisance radicale.***

L'argument ontologique *regarde l'être nécessaire* et y voit rationnellement le droit absolu, la force irrésistible d'exister, une **« richesse »,** ***une « suffisance » radicale.***

Point de départ de l'Argument ontologique. — On peut poser tout d'abord l'assertion suivante : l'idée *d'être* et l'idée d'*être limité* sont antérieures à l'idée de Dieu. Plaçons-nous donc en face de ces deux idées d'être et d'être limité ; appliquons le principe du tiers exclu, nous obtenons : *l'être est limité ou non limité.* Examinons l'idée d'*être non limité* ; nous y reconnaissons l'infini, car l'être limité, c'est l'être qui est et qui n'est pas ; en niant le « qui n'est pas », nous nions la limite, la négation ; nous avons ainsi l'être infini, en qui est tout l'être, à qui rien ne manque de ce qui est être. De cet être simplement conçu et donc encore tout hypothétique, nous nous demandons s'il existe. A cette question, l'argument ontologique répond par l'affirmative.

Diverses formules de l'Argument Ontologique. — Ces formules sont assez variées, nous les reproduisons en abrégé.

1° de Saint Anselme : l'être le plus grand possible existe, car, s'il n'existait pas, on pourrait concevoir comme plus grand encore celui qui aurait, *en plus*, l'existence.

2° de Descartes : l'être absolument parfait possède toutes les perfections, or l'existence est une perfection, donc l'être absolument parfait possède l'existence.

3° de Leibniz : l'être à qui il est essentiel d'exister existe, — s'il est possible. — Or, il est possible, s'il n'est pas contradictoire ; mais il n'est pas contradictoire puisqu'il n'enferme aucune négation. Donc il est possible et donc il existe.

4° L'être absolu, existant par lui-même, n'est possible que s'il existe ; or, il est possible, n'étant pas contradictoire ; donc, il existe. En effet, s'il n'existait pas, il ne pourrait pas, *par lui-même*, sortir du néant ; produit par un autre, il n'existerait pas ***par lui-même.***

5° Ce qui a toute raison d'être est, or l'Absolu a en lui-même toute raison d'être, donc l'Absolu est.

6° L'être nécessaire existe ou n'existe pas. De ces deux alternatives, la première est une proposition analytique et vraie, la deuxième est une absurdité.

7° *L'Etre est*, — voilà le jugement analytique par excellence. L'Etre est l'être pur et plein, l'être sans non-être. Comment dire : « l'Etre n'est pas » ?

DISCUSSION. — 1re objection. — Avec un pareil argument, on pourrait prouver l'existence de quantité de choses qui, en fait, n'existent pas. Ainsi : les Iles Fortunées ont toutes les perfections, Pégase est le cheval parfait... Donc les Iles Fortunées, Pégase... existent !

Réponse. — Une île, un cheval sont choses finies ; or une chose finie n'a pas toutes les perfections, mais seulement quelques-unes ; donc, on ne peut pas conclure *a priori* qu'elle a la perfection d'exister.

2e objection. — L'existence n'est pas une perfection : l'idée d'un objet est la même que cet objet existe ou non, qu'on le croie réel ou non. Il y a une certaine indépendance entre l'objet et l'idée. Pour concilier la liberté avec la prescience divine, on dit volontiers :

Un objet est ce qu'il est, — qu'il corresponde à une idée ou non.

Une idée est ce qu'elle est. — qu'elle corresponde à un objet ou non.

C'est ce que nous objecterons à l'argument ontologique.

Réponse. — 1° Cette critique n'atteint qu'une formule, la seconde ; les autres gardent leur valeur intacte.

2° Admettons que l'existence ne soit pas une perfection, si elle n'est qu'un simple fait. Elle est certainement une perfection si elle est un droit, si elle est l'existence absolue, nécessaire, l' « aséité ».

3e Objection. — L'argument est d'une logique simple et parfaite, mais précisément, il n'a qu'une valeur logique : il conclut de l'idéal au réel, ce qui est illégitime. De ce que je ne peux concevoir un être comme n'existant pas, il ne s'ensuit pas qu'il existe. La nécessité subjective n'implique pas l'existence objective. Je pense ce que je pense, cela ne change rien à ce qui est. Les choses sont ou ne sont pas, peu importe ce que je pense ; ma

pensée ne peut faire ni qu'elles soient ni qu'elles ne soient pas. Sans l'expérience, l'esprit n'atteint pas le réel.

Réponse. — La pensée, en tant que pensée, n'est évidemment ni productrice ni destructrice de l'être : elle ne peut pas faire que les choses soient ou ne soient pas. Mais, *dans certaines conditions*, elle est *révélatrice de l'être* : elle oblige à croire que les choses sont ou que les choses ne sont pas. Il s'agit de savoir si ces conditions, comme l'implique l'objection, sont nécessairement empiriques ou si elles ne sont pas, en certains cas exceptionnels et privilégiés, purement rationnelles. Or, c'est un fait que l'esprit humain (chez nos adversaires comme chez nous), conclut de l'idéal au réel en plusieurs cas où il n'a pour le faire, pas plus de raison que dans l'argument ontologique et même moins. Comment donc interdirait-on de conclure de même, au moment où c'est parfaitement rationnel ? Ainsi :

Ce qui est logiquement ou idéalement ou subjectivement ou formellement.	est affirmé ontologiquement, réellement, objectivement, matériellement.
1° *impossible*, parce que contradictoire	1° impossible, irréalisable.
2° *impossible*, parce que inintelligible, inconcevable, ex. un commencement sans cause, l'être sortant tout seul du néant	2° impossible, irréalisable.
3° *possible*, parce que non contradictoire	3° possible, réalisable.
4° *contingent*, parce que pouvant être conçu comme n'existant pas ou comme existant autrement. (Cf. la preuve de Dieu par la contingence du monde)	4° contingent.
5° *relativement nécessaire*, ex. une cause pour un commencement réel, constaté par l'expérience.	5° réel.
6° *L'Absolument nécessaire*, parce que conçu comme l'Etre Absolu, Nécessaire, Infini, sans non-être.	6° réel — mais, cette fois-ci seulement, cette affirmation est illégitime.

La seule différence entre le 5° et le 6°, c'est-à-dire entre le relativement nécessaire et l'absolument nécessaire, c'est que l'un de ces cas a un appui dans l'expérience et l'autre n'en a pas.... Mais le point d'appui ou de départ ne donne pas, par lui-même, de valeur à ce qui s'y ajoute : pas plus que la branche ou le nid d'où l'oiseau s'envole, n'explique de vol de l'oiseau. Croire à ce qui dépasse l'expérience, sans croire à l'autorité absolue de la raison, c'est aussi « intelligent » que de croire milliardaire un

individu parce qu'il vous l'affirme, en vous montrant une poignée de dollars ; c'est admettre qu'un homme peut soulever un bloc de 100 tonnes au moyen d'un fil ordinaire, mais ne pouvoir admettre qu'il le puisse avec une simple parole, sans toucher le bloc.

Ce que la raison ajoute à l'expérience tire sa valeur de la valeur même de la raison et des évidences rationnelles. Ainsi, l'impossibilité d'un cercle carré, je la conclus, ou bien de mon *impuissance empirique* à en dessiner un, ou bien de *l'intuition rationnelle de son impossibilité*. Si c'est pour la première raison, on aurait eu le droit, il y a 100 ans, de proclamer l'aviation, la T. S. F., aussi impossibles que le cercle carré !!! Inversement, on aurait le droit de proclamer que le cercle carré pourrait devenir aussi réalisable dans l'avenir que la télévision, la décomposition de l'oxygène et autres inventions que l'histoire enregistrera !

En somme, nous nous appuyons sur les deux assertions suivantes qui nous paraissent d'une évidence peu discutable :

1° Dans l'ordre contingent, la réalité ne se prouve que par l'expérience interprétée par la raison.

2° Dans l'ordre nécessaire, la raison seule suffit à prouver la réalité ; l'expérience n'est pas nécessaire.

Ce qui revient à dire :

1° De ce qui peut être ou ne pas être, on ne peut pas dire, *a priori*, que cela est ou que cela n'est pas.

2° De ce qui ne peut pas ne pas être, on peut et on doit, *a priori*, dire que cela est.

Le fondement de l'induction scientifique est là : il s'agit de trouver, dans l'expérience, des échantillons dans lesquels la raison discerne un rapport nécessaire ; ensuite, on le généralise : ce qui ne peut pas ne pas être — est — *partout et toujours*. Le nécessaire est nécessairement universel. Mais cette proposition où il est question de l'espace et du temps, s'appuie elle-même sur une proposition simple et absolue : ce qui ne peut pas ne pas être — est.

En présence de ces deux propositions :

1° Ce qui ne peut pas ne pas être — est — partout et toujours, (induction, procédé scientifique) ;

2° Ce qui ne peut pas ne pas être — est, (procédé métaphysique).

Admettre la première, en rejetant la deuxième, c'est arbitraire, irrationnel, antirationnel ; c'est en même temps détruire le fondement et vouloir garder ce qui s'appuie sur lui.

D'autre part, il est absolument rationnel de soutenir que, en présence d'une *idée unique en son genre* par son contenu et son origine[1], l'idée de Dieu, l'esprit humain peut et doit employer un procédé unique en son genre en allant directement de l'idéal au réel. C'est une application du principe que des effets différents proviennent de causes différentes.

On peut nier l'objectivité des idées complexes et artificielles, comme l'idée de montagne d'or. Mais en niant l'objectivité des idées simples et spontanément acquises, comme l'idée d'être, on tombe soit dans le Criticisme pour qui les idées ne sont que des entités idéales purement subjectives, soit dans le Positivisme et le Nominalisme pour qui les idées ne sont que des entités verbales... Mais alors on ruine toutes les preuves de l'existence de Dieu et aussi toute science et toute philosophie.

Dire, comme on s'y est risqué, que les principes n'ont, par eux-mêmes, qu'une valeur idéale et ne prennent une valeur absolue qu'en s'appliquant à du réel empirique, c'est en somme être kantien et agnostique. Le principe de causalité, par exemple, ne serait qu'une forme de l'esprit, une manière de penser, destinée à mettre de l'ordre dans les données chaotiques de l'expérience, mais sans pouvoir dépasser le domaine de l'expérience. N'ayant de valeur objective que *par l'expérience*, il n'en aurait que *dans les limites de l'expérience* ; il ne pourrait donc pas prouver l'existence objective de l'être essentiellement supraempirique qui est Dieu.

En réalité, le principe de causalité, comme tous les vrais principes, a une valeur absolue et sans restriction, aussi bien objective que subjective, indépendante, en elle-même, de l'expérience d'où ont été tirées les idées qu'il utilise... Il est même impossible de soutenir qu'un principe est une loi absolue de la pensée, sans admettre qu'il est en même temps une loi absolue des choses. En effet, si, par exemple, l'on prétendait que l'esprit obéit absolument au principe d'identité, mais que l'on ignore invinciblement si les choses lui obéissent, il faudrait conclure,

1. Voir plus loin, en appendice, la justification de cette assertion que l'idée de Dieu est unique en son genre.

pour être logique, que, *peut-être*, les choses ne lui obéissent pas et donc que, *peut-être*, il y a objectivement des cercles carrés... Mais au moment où, logiquement, on tire cette conclusion, voilà que la pensée n'obéit plus au principe d'identité, puisque l'on est arrivé à penser que le contradictoire est possible.

L'argument ontologique est le point de rencontre et de soudure de la Logique formelle et de la Métaphysique, de la vérité purement formelle et de la vérité objective, de l'accord de la pensée avec elle-même et de l'accord de la pensée avec ce qui est. Serait-il normal qu'il n'y ait point de transition de l'une à l'autre ? Le formellement faux parce que contradictoire, est métaphysiquement impossible ; voilà le lien, la soudure dans la négation. Le formellement vrai parce que absolument nécessaire, est métaphysiquement réel, voilà la soudure dans l'affirmation.

Conclure de l'idéal au réel dans l'argument ontologique suppose évidemment une confiance *entière* en la raison. Mais une confiance qui serait *partielle* serait arbitraire, s'arrêterait sans raison à une limite déterminée. Une confiance qui s'arrête aux limites fixées par la raison elle-même est entière et pleinement raisonnable. Or la raison, *faculté du nécessaire*, se déclare elle-même incapable de connaître le contingent par ses propres moyens, mais essentiellement capable de connaître le nécessaire, à l'occasion du contingent ou sans cette occasion.

4e objection. — Bien des gens ont de Dieu une idée fausse, donc ils ne peuvent en conclure l'existence du vrai Dieu.

Réponse. — Une idée de Dieu est fausse quand on met des limites, c'est-à-dire du non-être, dans l'Etre pur, infini, simple ; ce qui est absurde et ne peut, en effet, fournir un argument valable. Mais notre idée de Dieu est vraie et donc l'objection ne nous atteint pas.

5e objection. — Vous ne connaissez pas directement l'essence de Dieu, donc vous ne pouvez rien conclure de l'idée de cette essence. Sans doute vous commencez — plus ou moins consciemment — par les autres preuves de l'existence de Dieu et, une fois connues l'existence et l'essence de Dieu, vous mettez votre pensée sous la forme de l'argument ontologique.

Réponse. — Et vous ? vous commenceriez par prouver l'existence d'un Dieu dont vous n'auriez aucune idée !!!

Mais voici comment nous procédons. Les premières idées de l'esprit sont les idées d'être et d'être limité. En vertu du principe du tiers exclu, nous disons : l'être ne peut être que limité ou non limité. De cet être non limité, infini, mais *hypothétique*, nous nous demandons s'il existe. Nous répondons par l'argument ontologique : l'Etre est, l'Etre infini ne manque de rien, pas même ni surtout de l'existence. Un tel argument réunit exactement toutes les conditions d'une bonne démonstration. Démontrer s'est rattacher une proposition hypothétique, par un lien logique et nécessaire, à des vérités certaines. C'est ce que nous avons fait en rattachant notre hypothèse par un lien logique, simple, évident, à un principe absolu, celui d'identité. Et voilà l'hypothèse transformée en certitude.

Cette objection me semble faite par des philosophes qui ne s'appliquent pas assez à examiner comment *en fait* l'esprit découvre les vérités. Ces philosophes ne font pas assez d'observation psychologique et n'ont pas vu le rôle nécessaire de l'hypothèse, la manière dont on utilise trois facultés : l'expérience qui fait connaître un *réel limité* ; l'imagination qui nous offre un *possible*, un hypothétique ; la raison qui discerne un *nécessaire*, un réel, un vrai.

6e objection. — L'argument ontologique conclut à un Etre infini, non à un Dieu personnel.

Réponse. — 1° L'argument par la contingence du monde conclut à un Etre Nécessaire ; l'argument tiré du mouvement, à un Premier Moteur Immobile, etc., et non directement à un Etre Personnel. Chacun des effets de la Cause Première est quelque chose de fini et donc ne manifeste pas, à lui tout seul, la totalité de cette Cause, mais seulement l'aspect partiel qui explique l'effet envisagé. Il faut faire la synthèse de ces divers aspects pour avoir la Cause Complète.

2° Il est possible que la preuve d'un Dieu personnel comporte, au moins en certains cas, deux étapes :

a) L'existence d'un Etre Supérieur ;

b) La personnalité de cet Etre Supérieur.

3° Un argument qui prouve l'existence d'un Etre Infini prouve implicitement sa personnalité. En effet, ou bien la personnalité est une forme positive de l'être ou elle ne l'est pas. Si elle l'est, elle ne peut manquer à l'Etre Infini. Si elle n'est pas positive,

elle est négative et à aucun prix ne doit être attribuée à Dieu. Or il n'est pas douteux que la personnalité est un aspect positif et même important de l'être, donc éminemment présent dans l'Etre Infini.

APPENDICES

I. — L'idée de Dieu est unique en son genre

Elle est unique : 1° par son contenu, c'est-à-dire par la nature de son objet, et 2° par son origine.

1° *Par son contenu.* — Dieu est conçu comme l'être pur, exempt de toute détermination qui serait une limitation, possédant toutefois cette sorte de détermination originale mais très nette, très caractéristique et même incommunicable, d'être la plénitude, l'infinité, la perfection de l'être.

Les autres êtres sont un mélange d'être et de non-être ; ils sont déterminés parce qu'ils sont « terminés », limités, doués de ceci, dépourvus de cela. Ainsi l'animal a un corps avec la vie, le mouvement, la sensibilité, mais il lui manque la raison et bien d'autres choses.

2° *Par son origine.* — Les autres idées sont obtenues par *une abstraction suivie d'une généralisation* : on prend l'essentiel, le nécessaire, on écarte l'accidentel, le contingent ; puis on généralise l'essentiel. On a ainsi une idée abstraite et générale. L'expérience avait fait connaître une chose concrète, réelle, composée de deux parties, l'une essentielle, l'autre accidentelle ; on a cessé de penser à l'accidentelle. *L'abstrait est donc par rapport au concret ce que le partiel est au total.* L'abstrait est un extrait.

L'idée de Dieu est obtenue par *une abstraction suivie d'une négation* : l'abstraction saisit ce qui est essentiel à l'être ; la négation écarte tout ce qui serait une limitation de l'être, tout ce qui serait du non-être. Cette négation de négation donne un caractère positif, une plénitude de contenu qui fait de cette idée abstraite une idée concrète. *Ce n'est plus l'être partiel, une partie de l'être, mais l'être total, la totalité de l'être, donc du concret.* Il n'y a même pas d'idée plus concrète que l'idée de Dieu. Comme, d'autre part, l'infini ne peut être multiple mais est nécessairement unique, l'idée de Dieu est singulière et non

généralisable. Concrète et singulière, elle est ainsi l'opposé de l'idée abstraite et générale.

II. — Les divers points de départ de l'Argument ontologique

Pour ne pas alourdir et retarder la marche du raisonnement, nous avons donné pour point de départ à l'argument ontologique l'idée d'être limité. C'est, nous semble-t-il, un concept très simple et très facile à saisir. Mais il n'est pas le seul que l'on puisse utiliser ; d'autres concepts peuvent jouer le même rôle ; ce sont le *contingent*, le *relatif*, l'*imparfait* et enfin l'*être*. Nous allons les examiner successivement.

En présence d'un être qui commence ou qui finit ou qui change, on peut facilement dégager l'idée de l'être contingent, c'est-à-dire qui peut être ou ne pas être, être ainsi ou être autrement.

J'applique le principe du tiers exclu, mais comme la définition est complexe, l'addition d'une négation produit des effets différents suivant le point sur lequel on la fait porter. Ce qui peut être est du possible, ajoutons la négation et nous avons ce qui ne peut pas être, l'impossible. Ce qui peut ne pas être représente plus spécialement le contingent ; l'addition d'une négation donne ce qui ne peut pas ne pas être, le nécessaire. Ce qui peut être ainsi est une variété du possible ; ce qui ne peut pas être ainsi, une variété de l'impossible ; ce qui peut être autrement, une variété du contingent ; ce qui ne peut pas être autrement, une variété du nécessaire.

L'idée du relatif me vient de l'expérience comme celle du contingent. Quand je fais quelque chose, lorsque mon action réalise une œuvre, comme en ce moment l'acte d'écrire ces lignes, je me sens cause et, à propos de ce que je fais, je pense : « Voilà qui a sa raison d'être en moi ; cette page d'écriture n'a pas sa raison d'être en elle-même, mais en un autre être, en moi qui l'écris. » Je suis ainsi en possession de l'idée de relatif, c'est-à-dire de l'idée de ce qui n'a pas sa raison d'être en soi-même mais en autre chose. Si j'applique uniquement le principe du tiers exclu, j'aurai : « une chose n'a pas sa raison d'être en soi-même ou elle l'a en soi-même ; une chose a sa raison d'être en une autre ou ne l'a pas en une autre. » On pourrait encore penser qu'une chose a sa raison d'être ou ne l'a

pas. Mais le principe de raison d'être interdit cette hypothèse et oblige à dire : « tout a sa raison d'être, — en soi-même ou en autre chose ». Quand on pense à l'être qui a sa raison d'être en soi-même et non en autre chose, on pense à l'absolu.

Ces idées de nécessaire, d'absolu, d'illimité, non seulement nous pouvons les concevoir par le procédé que nous venons d'indiquer : en partant de l'expérience du contingent, du relatif, du limité et en y ajoutant une négation ; mais nous pouvons aussi les dégager d'une expérience directe, celle que nous avons par la conscience psychologique, de penser les principes premiers. Quand notre raison a l'intuition que l'être est identique à lui-même, que l'être a raison d'être, nous avons dans l'esprit un échantillon de nécessaire, d'absolu, d'illimité. En effet, ces propositions *ne peuvent pas ne pas être*... vraies ; c'est donc du *nécessaire*. Par suite de cette nécessité, elles sont universelles, *illimitées ;* il n'y a pas de limite concevable à leur valeur, aucun être, aucune pensée ne peut y échapper. Elles sont également un échantillon de *l'absolu ;* elles sont, en effet, vraies par elles-mêmes et évidentes pour tout esprit, ce qui revient à dire qu'*elles ont en elles-mêmes leur raison d'être*... vraies et d'tre reconnues vraies. En même temps, elles servent à démontrer les autres vérités ; une vérité démontrée est une vérité qui a en une autre pensée sa raison d'être... reconnue vraie.

Ainsi la conscience *constate* (le verbe constater traduit expressément un fait d'expérience) la présence dans l'esprit d'une pensée rationnelle nécessaire, absolue, infinie ; mais c'est quelque chose de logique et d'abstrait, non de l'ontologique, du concret. Un principe cependant c'est bien *de l'être*, puisque ce n'est pas du néant ; mais ce n'est pas *un être*. Il faut avoir une raison moins qu'exigeante pour se contenter d'un « axiome éternel » comme suprême forme de l'être et suprême raison des choses.

Laissons maintenant toute idée tant soit peu complexe, comme celles que nous venons d'examiner, et mettons-nous en face de la plus simple de toutes, l'*idée d'être*.

Il semble, au premier abord, que c'est une idée abstraite et générale ou, plus exactement, universelle. Elle aurait pour contenu ce qui est commun à tout ce que l'on a pu percevoir et comparer, à tout ce que l'on peut penser. Ce contenu serait sa compréhension : son extension engloberait tous les êtres.

Cependant l'abstraction qui donne l'idée d'être, n'est pas une abstraction comme les autres. Quand on fait une abstraction ordinaire, on se trouve en présence d'une chose concrète et complexe, contenant des éléments qui sont positifs et différents ; on en prend un et on laisse le reste. Ainsi, de cette feuille de papier que j'ai sous les yeux et sous la main, j'abstrais l'étendue, je laisse de côté la couleur, la solidité, dont j'ai aussi la sensation et qui sont aussi réelles, aussi positives que l'étendue. Je pense que la couleur *n'est pas* l'étendue, *n'est pas* la solidité, et réciproquement. Si, au lieu de prendre une espèce d'être comme l'étendue, je prends l'être lui-même, l'être tout court : en dehors de lui il n'y a rien. L'étendue, la couleur, la solidité, tout ce que je pense de positif comme se trouvant dans ce papier ou dans n'importe quoi, c'est encore de l'être. Si ce n'est pas de l'être, c'est du néant, ce n'est rien ; je ne pense même le néant, le rien, qu'en pensant l'être et en faisant l'acte positif de nier l'être.

Donner à l'être pour compréhension tout ce qui est *commun* à tous les êtres, c'est, semble-t-il, exclure ce qui n'est pas commun à tous, mais *propre* à un ou à plusieurs. Disons donc : l'être a pour compréhension tout ce qui se trouve dans l'être, *sans en rien nier*. Ecartons la négation de l'être et donc mettons-y de *l'unité ;* gardons-nous d'y mettre de la multiplicité ou une distinction quelconque, puisque cela exige une négation. Pour distinguer deux choses, il faut dire que l'une *n'est pas* l'autre. Nous ne distinguerons l'être que de sa négation : l'être n'est pas le non-être.

Nous avons ainsi une idée simple, mais non une idée diminuée, appauvrie comme les idées abstraites ordinaires. A l'être ainsi conçu il ne manque rien de l'être, il est complet, il est en somme concret et non abstrait ; il n'est dépouillé que de ce qui le limite. Tout ce qui n'est pas lui n'est qu'une partie de lui, ou, plus exactement, une reproduction partielle de ce qu'il est, un morcelage que l'expérience impose.

La pensée de l'être uni ou mélangé au non-être par la multiplicité et la limitation est plus *commode* mais moins *satisfaisante* pour l'esprit que la conception de l'être pur, un, infini. Entre commode et satisfaisant l'opposition n'est pas artificielle comme certains pourraient le croire. Ainsi l'histoire du monde

dans son ensemble ou dans chacun de ses détails, se fait, pour *tout ce qui dépasse notre expérience directe*, en remontant des effets aux causes. C'est le procédé commode, c'est-à-dire exactement adapté à nos moyens d'investigation. Mais si l'on veut présenter les choses de manière à donner satisfaction à l'esprit, on les lui racontera en descendant des causes aux effets. C'est ainsi que l'on décrit les origines de l'univers ou de la terre ou de l'humanité ou d'une nation ou d'un individu ou d'un événement.

De même la pensée de l'être absolu qui a en soi toute la raison d'être et de lui-même et de toute chose, est la seule pensée où l'esprit trouve son repos et sa satisfaction plénière. Le relatif est un problème, il ne peut rester rationnellement isolé dans l'esprit. Lui-même nous dit qu'il n'a pas sa raison d'être en lui-même et donc oblige notre curiosité rationnelle à le quitter pour chercher ailleurs... et en dehors du relatif, il n'y a que l'absolu.

L'idée d'être est la première idée de la raison ; les autres idées n'en seront que des particularisations, des sortes de divisions. C'est de cette idée première ainsi conçue que nous sommes partis dans la dernière formule que nous avons donnée de l'argument ontologique. Il y a une analogie très suggestive entre l'emploi de l'idée d'être et celui de l'idée de l'Etre. L'être va se détailler en diverses idées conformément aux données de l'expérience ; l'Etre expliquera et lui-même et les êtres que révèle cette même expérience.

III. — Du rôle possible de l'Argument ontologique dans la pensée humaine

Je ferais volontiers l'hypothèse que l'argument ontologique a été le premier à faire croire aux hommes qu'il y a un Dieu... Cette assertion est paradoxale, ce n'est pas pour cela qu'elle m'intéresse ; ce n'est pas pour cela non plus qu'on doit la repousser. Il faut avoir un tel amour de la vérité qu'on puisse lui sacrifier, à l'occasion, ses habitudes d'esprit, quand elles n'ont pas d'autre valeur que d'être des habitudes. La familiarité simule très facilement l'évidence ; par contre, l'évidence demande souvent un certain entraînement de l'esprit ; on s'étonne parfois d'avoir attendu pour percevoir certaines lumières.

Certes, c'est sous une forme très implicite que l'argument on-

tologique aurait pu être pensé par l'homme primitif et pourrait l'être par chaque enfant. Il aurait cela de commun avec les premiers principes de la raison : les principes d'identité et de raison d'être. L'enfant ne veut pas se contredire, on le remarque et on en conclut que son esprit répugne absolument à la contradiction ; on traduit cela par un principe complexe : « une même chose ne peut pas être et n'être pas, en même temps et sous le même rapport ». L'adulte philosophe ne devine la présence de ce principe chez l'enfant que parce qu'il le trouve dans son propre esprit. Il se rend compte que lui-même a passé de la pensée implicite à la pensée explicite, mais sans qu'elle soit devenue plus ferme à l'état réfléchi qu'elle ne l'était à l'état spontané. C'est même chez certains philosophes, les relativistes, les agnostiques trop nombreux aujourd'hui, que la croyance aux principes perd de sa vigueur et de son universalité absolues. Ceux qui restent nettement dogmatiques peuvent et doivent continuer l'analyse du principe complexe que nous avons formulé plus haut. Il y est question de *temps* et de *rapports*, il faut simplifier cette assertion et dire : l'être n'est pas le non-être, l'être est l'être, l'être est être, l'être est. Dans ces premières intuitions rationnelles, informulées chez la plupart des hommes, il n'est pas question de la distinction entre l'essence et l'existence, entre la logique et l'ontologique, entre la vérité formelle et la vérité objective, entre l'idée et la chose, entre le fait et le droit. Tous ces aspects de l'être sont englobés et par là même unis dans l'idée pure et pleine de l'être, de l'être sans non-être. Les distinctions au sein de l'être sont des opérations plus ou moins tardives de la raison.

Sans doute l'esprit humain s'éveille « embarqué » dans une pensée animale où les images se sont distinguées les unes des autres et se sont associées pour correspondre aux groupements de qualités sensibles que sont les objets. Mais l'éveil, *la naissance de la raison* consiste précisément à pénétrer jusqu'à l'intelligible fondamental que recouvre cet aspect empirique des choses. Cet intelligible fondamental c'est l'idée d'être, avec sa valeur et sa puissance que révèle le principe d'identité ; avec ses déterminations premières et transcendantales que manifestent les divers principes premiers : l'être a raison d'être, est ordre, est un, est vrai, est bien ; avec ses aspects d'absolu, de nécessaire, d'infini.

La rencontre de cet intelligible ne laisse pas l'esprit inattentif,

car elle ne laisse pas le cœur indifférent. L'enfant n'est pas seulement curieux, c'est-à-dire attiré par la vérité, il est attiré par un bien plus vaste, englobant la vérité elle-même, par le bien complet. Aux amours étroitement limités de la partie animale s'ajoute soudain *l'amour de l'être*, de cet être aperçu par la raison et que l'homme en tant qu'homme aime naturellement. Nous assistons à la *naissance de la volonté* comme de la raison. Et même nous ne pensons que l'être est le bien que parce que nous avons concience de l'aimer. Mais si l'être est le bien, la plénitude d'être est perfection infinie, amabilité absolue. C'est l'amorce d'une autre preuve de l'existence de Dieu par les aspirations de l'âme.

Notre dogmatisme et notre optimisme naturels viennent spontanément de ces premières intuitions de l'esprit et du cœur. La pensée des attributs métaphysiques de Dieu n'est que le développement rationnel de cette manière de concevoir et d'affirmer l'être et d'expliciter ce que par lui-même comporte l'être pur : infinité, aséité, unité, simplicité, immutabilité, éternité, immensité ; ce sont autant de manières d'écarter le non-être et d'en préserver l'être.

La raison, faculté de l'ordre, et la volonté, faculté du bien, s'unissent pour constituer la conscience morale et pour donner naissance à la liberté, en même temps que pour lui donner sa loi. La liberté consistera à pouvoir choisir, dans la lumière. entre les biens partiels qui s'offrent et dont l'attrait ne peut, par lui-même, l'emporter sur l'attrait du bien total.

Dans l'activité primitive et encore uniquement animale chez l'enfant, apparaîtrait ainsi l'activité proprement humaine, comme une lumière et une chaleur d'abord douces et délicates mais inextinguibles. Ces vues et cet émoi restent inexprimés mais réels et agissants. Les créatures, à commencer par le moi, ont vite fait de nous distraire de ce premier objet et d'accaparer nos pensées et nos sentiments. Elles seront l'occasion d'une nouvelle marche de l'esprit vers Dieu, au moyen du principe de raison d'être. Au contingent il faudra trouver une cause nécessaire ; à l'ordre, une cause intelligente. On se sera habitué à penser l'être fini, l'être uni au non-être, malgré la sorte de scandale rationnel que nous signalons plus haut. Mais on le corrigera en s'élevant à Dieu. On s'avisera alors de concevoir les attributs moraux de Dieu :

intelligence, volonté, liberté, puissance, personnalité. D'où une tentation trop fréquente et trop efficace d'anthropomorphisme. Envisager Dieu comme cause des créatures et maître du monde sera l'occasion de l'adorer et de lui demander des faveurs. Mais à mesure que les cupidités se développeront et le désir de mettre la nature à notre service, la religion risquera de s'altérer par la superstition et la magie. On cherchera à dominer la création en dominant le créateur lui-même.

Le principe d'identité oppose l'être et le non-être : le principe de raison d'être les unit. Aussi l'âme mystique revient-elle vers la contemplation de « Celui qui est » et Bossuet l'a magnifiquement exprimée dans ses Elévations sur les Mystères ; se retournant vers elle-même, l'âme se voit comme « celle qui n'est pas ». C'est peut-être un retour à l'intuition de l'enfant, une manière de redevenir simple comme un enfant.

Revenir à l'argument ontologique serait remonter à la source, se placer en face du premier éclair de la raison. Le principe d'identité n'avait plus, au cours de la vie terrestre, d'autre rôle que de régler la pensée, de lui donner de la logique ; on lui rendrait sa fonction révélatrice de l'être, sa puissance première d'affirmer que l'être est être, que l'être est pleinement être. Quand on le formule : ce qui est est, on parle comme si l'existence de l'être était hypothétique, ce qui ne convient qu'au contingent et par conséquent s'applique à l'Univers et non à Dieu.

Est-il inutile d'ajouter qu'il n'y a, dans ces pages, aucune tentative plus ou moins camouflée, pour ressusciter l'Ontologisme et attribuer à l'homme une intuition de Dieu ? Non, ce n'est pas Dieu lui-même que la raison perçoit quand, pour la première fois, dans l'esprit de l'enfant qui n'avait que des *images*, apparaît soudain l'idée, *l'idée d'être*. Elle est abstraite des perceptions concrètes données par les choses réelles, le moi et le non-moi. Mais l'abstraction lui enlève les déterminations que présentent les choses réelles. Il reste l'être en tant qu'être. C'est de cet être que l'esprit part pour dire : « Je le trouve dans des êtres limités qui ne l'épuisent pas, car aucune de mes idées abstraites ne s'arrête aux limites de mon expérience. Je le dégage de ces limites, je me le représente dans sa plénitude, je le conçois sans limite. Existe-t-il ? » Et il répond aussitôt : « Com-

ment l'être n'existerait-il pas ? Comment penser que l'être n'est pas ? »

Non seulement l'enfant n'a pas fait la distinction entre l'ordre logique et l'ordre ontologique, mais son esprit est bien plus occupé de connaître l'être que de connaître la pensée. Une tendance positive le porte vers le concret et le réel. Il faut être un adulte philosophe pour réfléchir sur sa propre pensée plus que sur les êtres objets habituels de la pensée. C'est même difficile à beaucoup d'adultes philosophes, à en juger par les fréquentes irréflexions que l'on peut relever chez eux.

Dans l'enfant pas de scepticisme, de criticisme, de relativisme, d'agnosticisme ; ce sont là des maladies mentales heureusement tardives, encore que plus d'un jeune soit contaminé par les vieux ; ce sont des maladies de primaires déformés plutôt que de primitifs. *Naturellement* l'esprit obéit au besoin d'unité et de vérité objective ; il est spontanément dogmatique et réaliste ; il lui répugne à bon droit de croire à sa propre valeur et d'en douter.

IV. — Comparaison de l'Argument ontologique et de la preuve de Dieu par les aspirations de l'âme

Tous deux concluent de l'idéal au réel, dans le double sens du mot idéal. Ils concluent au réel, le premier, de l'idéal *intellectuel*, de ce qui est une idée de mon esprit ;

La deuxième, de l'idéal *affectif*, de ce qui est une aspiration de mon cœur.

Aux deux, on fait la même objection :

De ce que je *pense* l'existence de Dieu } il ne s'ensuit pas
De ce que je *désire* l'existence de Dieu } que Dieu existe.

A quoi l'on répond :

Si vous ne croyez pas à la valeur absolue de l'affirmation la plus simple, la plus absolue, la plus évidente de votre raison ;

Si vous ne croyez pas à la valeur absolue de l'aspiration la plus profonde, la plus absolue, la plus fondamentale de votre cœur ;

Vous ne pouvez plus — logiquement — avoir confiance dans aucune des autres affirmations, des autres aspirations de votre âme.

A. Bouyssonie.

L'ÉVOLUTION ACTUALISATRICE ET PROVIDENTIELLE

Divers savants, parmi lesquels M. Vialleton[1], viennent de remettre en question tout le transformisme, non seulement les théories de Lamarck et de Darwin qui prétendaient *expliquer* la descendance des espèces en partant de quelques formes primitives seulement, mais encore *le fait* même *de la descendance*, au moins *étendu à des types éloignés* les uns des autres[2].

On reconnaît de plus en plus, il est vrai, que les formes vivantes sont susceptibles de se transformer : non seulement elles peuvent donner naissance à des races nouvelles (cela n'a jamais été mis en doute), mais, au dire de M. Vialleton lui-même, elles peuvent produire aussi des espèces et des genres nouveaux. Par exemple, les premiers représentants de la famille animale des Canidés auraient donné naissance aux divers genres de la famille et en particulier à toutes les espèces du genre canis : chien, loup, chacal, renard, etc.

Mais M. Vialleton n'admet pas d'évolution de plus grande envergure qui donnerait de nouveaux *types formels*, constitutifs de familles nouvelles : une telle évolution, pour le moins, ne lui paraît pas prouvée. Il n'admet pas que des représentants d'une famille de l'ordre des Carnivores, Canidés par exemple, aient

1. Louis Vialleton, *L'origine des êtres vivants : l'illusion transformiste*, 1929.
2. Nous continuons à employer, selon l'usage commun, les mots transformisme et évolution comme synonymes ; malgré l'attaque de M. Vialleton contre l'emploi du mot transformisme dans le sens d'évolution. La question posée dépasse de beaucoup en effet une simple question de mots.

donné naissance aux autres familles, aux autres types formels de cet ordre : Félidés, Ursidés, Hyénidés, etc. Il admet encore bien moins que les *types d'organisation*, qui constituent les groupes supérieurs, plus étendus : ordres, classes, embranchements, règnes, descendent les uns des autres : que les carnivores descendent des insectivores, les mammifères des reptiles, les vertébrés des invertébrés, l'animal du végétal.

Cependant, beaucoup de naturalistes[1] même catholiques, de philosophes, de théologiens catholiques, s'appuyant principalement sur les quelques pages de l'histoire de la vie qu'a déjà pu écrire la paléontologie, admettent un transformisme bien plus étendu[2].La plupart sont polyphylétistes, admettant plusieurs formes vivantes à l'origine ; certains sont même monophylétistes, se contentant d'une seule forme vivante originelle et ne limitant les transformations possibles que par la distinction irréductible de la matière et de l'esprit : tout catholique en effet, à l'encontre les évolutionnistes matérialistes ou monistes, affirme que de la matière à l'esprit il y a un abîme infranchissable, que l'âme humaine ne peut apparaître que par création divine. Le R. P. Teilhard de Chardin, à l'opposé de M. Vialleton, estime que le transformisme est en progrès.

Convenons du moins que le transformisme est encore bien loin d'avoir fait l'accord des esprits sur l'étendue qu'il faut accorder aux transformations. Et cela ne tient pas seulement à la pénurie des faits (on ne fait pas tous les jours des découvertes paléontologiques sensationnelles) ; mais cela tient aussi à la diversité des opinions sur l'explication vraie du fait des transformations.

A défaut de faits nouveaux nombreux à alléguer, ne pourrions-nous pas essayer de rapprocher un peu les théories explicatives ?

Passons-les d'abord en revue. Le créationnisme fixiste absolu est abandonné : il admettait autant de créations distinctes qu'il y a d'espèces vivantes.

Un certain fixisme créationniste subsiste, qui admet autant de créations distinctes qu'il y a de types distincts, de familles par

1. Il faut citer en particulier M. Guyénot dont l'ouvrage tout recent : *La variation et l'évolution* 1930, est remarquable.
2. Voir en ce sens les articles du P. Teilhard de Chardin, s. j., dans *Rev. des qu. Scient.*, janv. 1930 et juill. 1930, p. 16.

exemple : c'est l'explication proposée par M. Vialleton[1]. Il la présente de deux manières différentes, comme on l'a fait bien des fois avant lui : ou bien il y aurait eu « *à différentes époques*, création de toutes pièces des formes nouvelles », ou bien la création des végétaux et des animaux aurait été faite « *en une seule fois...* sous des aspects qui nous sont inconnus et qui se seraient différenciés par la suite ». Cette seconde présentation est un peu vague ; nous verrons s'il n'est pas possible de la préciser. Quoi qu'il en soit, ce créationnisme relativement fixiste de M. Vialleton admet, même sous sa première présentation, une certaine évolution, restreinte au cadre de la famille. Comment l'explique-t-il ? Par l'influence externe du milieu, par les besoins et les habitudes de l'être vivant, par la concurrence vitale et la sélection naturelle, en somme par les théories classiques de Lamarck et de Darwin. Il ne reproche, en effet, à ces explications que de s'étendre au delà de leur domaine, au delà du cadre de la famille. C'est en cela que consisterait l'illusion transformiste[2].

Un tel système n'est pas complet au point de vue philosophique, nous le verrons plus loin.

A l'opposé de ce créationnisme fixiste est le monisme évolutionniste : ici, point de création ; la matière éternelle se suffit sans Dieu ; par elle-même elle agit, s'organise, acquiert la vie ; par elle-même elle évolue depuis la première monère jusqu'au chêne et jusqu'à l'homme, qui n'est en somme que matière.

Ce système est en contradiction avec le principe de causalité, d'après lequel tout ce qui est en mouvement est mû par autre chose que soi ; en contradiction avec les inductions les plus certaines que l'on peut fonder sur tous les faits de dégradation de l'énergie : d'après le principe scientifique de la dégradation de l'énergie, dans toute réaction le résultat total est de qualité inférieure, au point de vue énergétique, à celle des facteurs de la réaction : parce que dans toute réaction, il y a toujours une déperdition qualitative d'énergie par production de chaleur, forme la plus vile de l'énergie ; donc le moins parfait par la

1. Liv. cit., p. 378.
2. Liv. cit., p. 254-255.

qualité de son énergie est causé par le plus parfait[1] et, au sommet de la chaîne des causes, subordonnées les unes aux autres et productrices de la réaction (affinité chimique des atomes, attraction électrique des protons et électrons...) par Dieu infiniment parfait, Energie infinie et qui ne se dégrade pas, Puissance infinie. Le plus parfait ne peut pas être causé par le moins parfait en énergie, en vertu efficiente, du moins par le moins parfait tout seul ; la vie[2] ne peut pas venir de la matière toute seule, de la matière sans Dieu. Encore bien moins l'esprit, qui est immatériel, peut-il venir de la matière.

Entre ces systèmes si opposés, il y a tous les évolutionnismes modérés. Il y a le système de l'évolution créatrice. Mais ces deux mots jurent d'être rapprochés : Dieu seul est créateur et Il n'est pas évolution. L'évolution ne crée pas ; elle ne fait que modifier, qu'adapter, qu'actualiser des aptitudes latentes.

Le R. P. Teilhard de Chardin[3] fait appel à une forme évolutive de création. Voyons comment il faut l'entendre pour échapper à la critique précédente. Nous préciserons en même temps et nous compléterons l'explication proposée par M. L. Vialleton.

S. Augustin et S. Thomas, après plusieurs Pères Grecs, enseignent que la création de tous les êtres matériels a eu lieu en une seule fois au commencement : tous les végétaux donc et les animaux et les corps humains ont été tirés du néant[4], et le temps commença. Il ne faut pas entendre que les êtres vivants ont eu *l'existence en acte* dès le premier instant de la création, pas même à l'état de germes : cette opinion a été soutenue par certains philosophes M. Delbœuf, peut-être Mgr Farges[5], mais ce n'est pas l'opinion de S. Augustin, ni celle de S. Thomas. Pour S. Augustin, « *toutes ces choses* ont été *créées* originellement *in quadam textura elementorum* » ; c'est dire que seuls les éléments matériels aux formes élémentaires ont été

1. De façon générale et absolue, et en langage philosophique : « pour donner il faut posséder virtuellement, et pour posséder *virtuellement*, il faut posséder *éminemment* ».
2. Qui suppose une matière très élevée au point de vue énergétique.
3. Art. cit. p. 96 de janv. 1930.
4. De purement possibles, ils sont devenus réels — si l'on veut éviter l'expression « tirer du néant », accréditée par l'usage, mais qui doit évidemment être débarrassée par l'esprit des images, qui accompagnent l'évocation d'un objet tiré d'un récipient. Cf. P. Sertillanges, Les grandes thèses, p. 83 et seq.
5. Cf. Les Origines, Guibert et Chinchole, p. 321.

créés, susceptibles d'être organisés quand l'opportunité s'en présenterait : « *acceptis opportunitatibus* »[1]. Végétaux et animaux, corps humains, ont donc été *créés en puissance d'exister* un jour[2].

Il faut bien distinguer en effet la *création* ou *arrivée à l'être réel* à partir du néant, et *l'arrivée à l'existence à partir d'éléments réels* déjà créés ; il faut bien distinguer la création et l'évolution. Nous n'admettrons donc pour les êtres vivants ni une évolution créatrice, ni une création évolutive ; mais nous affirmerons la création d'abord, l'évolution ensuite qui les amène à l'existence.

Les premiers éléments étant créés, arrivés à l'existence, l'évolution proprement dite se produit dans le temps. Voyons *tout ce que peut donner cette évolution*. D'abord, sous l'impulsion constante de Dieu et selon les lois qu'Il leur a imposées, les éléments matériels s'unissent, s'échafaudent en édifices de plus en plus complexes, se groupent, constituent les nébuleuses et les mondes, après des millions de siècles le soleil et la terre.

La matière, les conditions de milieu résultant des forces matérielles ayant été suffisamment préparées par l'évolution, la vie végétale et animale va pouvoir apparaître, sans qu'une création proprement dite soit nécessaire : tous les éléments matériels requis, avec leurs formes élémentaires, existent déjà ; pourquoi Dieu créerait-Il de toutes pièces ? Il ne s'agit plus que d'organiser. Dieu l'a-t-Il fait directement Lui-même, par une action organisatrice très spéciale ? Ou par les forces naturelles ? — Nous ne savons pas. Dans tous les cas, on peut dire que la vie est apparue en acte non par création, mais par évolution : évolution organisatrice, *actualisatrice*, puisque la vie était déjà en puissance dans les éléments matériels, évolution *providentielle*, puisque dans tous les cas c'est selon les lois posées par la Providence que la vie apparaît. Si la dernière hypothèse, l'organisation par les forces naturelles, était la vraie, il y aurait lieu de parler de génération spontanée : non pas au sens moniste, bien sûr ! qui, excluant l'action de Dieu, suppose toujours cette contradiction radicale de la production du plus parfait par le moins parfait tout seul, mais au sens de S. Augustin et de

1. De Trinitate, l. III, c. IX, passage cité dans « Les Origines », p. 306.
2. « Potentia causali ». S. Aug. De Genesi ad litteram, L. IV, c. 23.

S. Thomas. S. Thomas expliquait la génération spontanée par la seule influence des astres. L'explication nous paraît insuffisante aujourd'hui ; nous ne savons pas du tout sous quelles influences la vie a pu se produire ; mais si la science humaine pouvait croître indéfiniment (!) peut-être un jour l'homme saurait-il produire une cellule vivante, un protozoaire (?). Il en est encore bien loin[1].

Le type vivant originel une fois arrivé à l'existence, ou les divers types vivants originels — car le polyphylétisme est plus vraisemblable dans l'état actuel des sciences et offre moins de difficultés au point de vue philosophique de l'invariabilité des essences transmises par génération — comment l'évolution va-t-elle tirer de ces types originels tous les végétaux et tous les animaux ? Faudra-t-il admettre autant de types originels qu'il y a de familles, et se contenter dès lors des actions lentes du milieu, de l'habitude et de la sélection naturelle pour expliquer l'évolution et la descendance, restreintes au cadre de la famille ? Ou bien suffira-t-il d'admettre un petit nombre de types originels, en complétant ou modifiant la théorie de l'évolution, de manière à expliquer l'apparition et la descendance des familles, et des groupes plus étendus eux-mêmes ? On peut se contenter, semble-t-il, d'un petit nombre de types originels. Par génération, ils produisent des êtres semblables à eux *substantiellement*, puisque c'est la loi et le concept de la génération.

Comment alors l'évolution pourra-t-elle se produire et donner naissance non pas seulement à des variétés, à des espèces et à des genres nouveaux, mais encore à des familles nouvelles, à des ordres nouveaux, peut-être à des classes nouvelles ?

De deux manières : *lentement*, au cours des siècles et à travers les générations, pour les simples variétés, espèces ou genres nouveaux, ou *brusquement* pour ces groupes inférieurs, mais aussi pour les groupes supérieurs, constitués par les types

1. Les ultra-microscopes les plus puissants ne font que lui révéler toujours davantage la complexité étonnante d'organisation, de structure du protoplasme vivant. Cette organisation lui échappe complètement.

Et avant de faire la synthèse du vivant, il faudrait au moins en avoir fait l'analyse chimique complète. Or, il y a dans les vivants des substances qui n'ont pas encore été identifiées chimiquement ,qui n'ont pas de nom dans la nomenclature. Les vitamines, dont on parle tant aujourd'hui, en sont la preuve.

formels (familles) et même par les types d'organisation (ordres, classes) ; pour ces types, c'est tout ou rien : l'évolution brusque seule est possible. Dieu fait sortir brusquement le type nouveau des *potentialités latentes* de la substance, *à l'état embryonnaire* plus probablement, après un nombre quelconque de générations et quand les circonstances de milieu deviennent favorables à la conservation du nouveau type.

Il y a dans tous les cas apparition de formes accidentelles, d'activités nouvelles par une *évolution*, qui est *actualisatrice* de potentialités latentes dans la substance[1], et *providentielle*, puisqu'elle se produit au moment où les circonstances de milieu changent, deviennent moins favorables à l'ancien type, plus favorables à un type nouveau.

La Sagesse de Dieu a prévu de toute éternité l'évolution du monde inorganique et organique ; Sa Bonté a mis dans les premières substances végétales et animales toutes les potentialités latentes requises en vue de toutes les adaptations futures ; Sa Toute-Puissance a réalisé ces adaptations en temps voulu, par le jeu des causes secondes extérieures, par le fonctionnement même de la substance vivante, car Il la fait s'organiser elle-même ; de sorte que chaque période géologique a eu sa faune et sa flore parfaitement coordonnées : ses végétaux fabricants de matière organique, ses animaux herbivores qui utilisaient et transformaient cette matière pour servir à des carnivores plus puissants, plus parfaits.

L'apparition des espèces, des types formels, des types d'organisation nouveaux s'expliquerait donc, comme l'apparition de la vie, non pas par création, même évolutive[2], mais par *l'évolution actualisatrice et providentielle.*

Quand le climat, la faune, la flore furent devenus tout à fait propices à l'homme, alors l'homme parut. La raison et la foi enseignent, contre le monisme, la *création* de l'âme humaine ex nihilo. Quant au corps humain, il a été *créé* dans ses éléments dès le commencement, nous l'avons vu ; mais l'*évolution* a eu certainement un grand rôle dans sa constitution définitive ; car même si nous admettions qu'il a été formé par Dieu immédiatement du limon de la terre, entendant cette expression dans

1. Elle, transmise par génération toujours identique à elle-même.
2. On pourrait parler à la rigueur de conservation évolutive.

son sens littéral et propre, il faudrait nous rappeler que ce limon est le résultat d'une longue évolution.

La question est de savoir jusqu'où est allée cette évolution : a-t-elle dépassé le stade inorganique ? Le corps humain a-t-il été préparé par d'autres corps vivants ? — Dans l'état actuel des sciences et de la théologie, il est bien difficile d'arriver à une certitude, même à une opinion solidement établie[1].

Il vaudra mieux donc nous poser la question de façon différente : l'évolution *peut-elle* expliquer le passage d'un corps animal au corps humain ? — Oui, semble-t-il, *l'évolution actualisatrice* et *providentielle* bien entendue *peut* expliquer ce passage : Dieu a très bien pu, s'Il l'a voulu, au moment prévu par Lui de toute éternité, et longuement préparé par sa Providence, faire sortir *brusquement* des potentialités latentes d'une substance vivante animale le premier corps humain. L'évolution actualisatrice et providentielle peut expliquer le passage des primates à l'homme et, si l'on y tient, du pithécanthrope à l'homme[2]. S. Georges Mivart a eu les faveurs de Pie IX après avoir soutenu que le corps humain avait pu être préparé par l'évolution animale. Et le R. P. Leroy n'a encouru quelque désapprobation que pour avoir soutenu une évolution *lente*, qui aurait préparé le corps humain *intégralement*, sans aucune intervention spéciale de Dieu pour lui donner sa dernière forme, avant la création de l'âme.

Une remarque en terminant. Les évolutions qui ont été *constatées historiquement* jusqu'ici, sont uniquement des évolutions de races, d'espèces, de genres. Les évolutions *lentes* sont difficiles à constater, il est vrai ; mais, il est digne de remarque qu'à côté des évolutions ou variations de races obtenues par croisement, on ne signale que des « mutations » ou évolutions

1. Cf. De Sinéty dans D.A. : Transformisme : col. 1847 et D. pratiq.: Evolutionnisme, col. 109. — Guibert et Chinchole : Les Origines, p. 406.

2. Cf. Teilhard de Chardin dans Rev. des qu. Scient., juil. 1930, p. 12-13. — M. Vialleton énonce ainsi sa principale objection contre un transformisme étendu du singe à l'homme : « Que serait devenu cet enfant de génie d'un couple de singes... s'ils n'avaient pas appris à soigner, à protéger pendant plusieurs années leur génial enfant, contrairement aux habitudes de leur espèce » (p. 158). — Or, même si on se place dans l'hypothèse de l'auteur d'un Adam enfant (qui n'est pas la plus commune,) on ne doit pas oublier ce que la théologie enseigne : qu'Adam fut doté de *science infuse* et que les conditions d'existence au paradis terrestre, du fait en particulier de *l'arbre de vie*, étaient tout à fait exceptionnelles et faciles.

brusques : celle de l'Oenothera lamarckiana, ou celles qui ont donné naissance au bœuf camard ou au bœuf sans cornes, au mouton mérinos ou au mouton à jambes torses, au chien basset, ou les mutations que manifestent certaines crevettes indochinoises qui vont jusqu'au changement de genre[1]. Tous ces faits *constatés* ne sont-ils pas une confirmation de la théorie de l'évolution actualisatrice et providentielle ?

Sans doute des évolutions, lentes ou brusques, de faible importance comme celles-là, pourraient admettre, *en apparence* du moins, *l'explication mécaniste* par les *seuls* facteurs lamarckiens ou darwiniens, par les causes extérieures en particulier[2], et M. Vialleton lui-même s'est laissé tromper par cette apparence. Mais d'autres ne le pourraient certainement pas de l'avis des savants sérieux[3].

Il faut donc nécessairement en venir, et dans tous les cas, pour être logique, à une cause plus puissante, présente au cœur même des réalités vivantes : à Dieu, qui les a disposées dans le fond le plus intime d'elles-mêmes et qui *dirige* leur évolution, selon les besoins, par actualisation des potentialités latentes qu'il y a mises : l'évolution est comme la réaction de la substance vivante, provoquée par Dieu, sous l'excitation de causes extérieures, qui seraient toutes seules absolument insuffisantes pour expliquer cette évolution.

De même que la conservation des existences exige l'action d'une multitude de causes extérieures et l'Action intime et toute-puissante de Dieu, de même la transformation des espèces vivantes suppose l'action des causes extérieures et l'Action de Dieu.

1. Cf. L. Vialleton, liv. cit., p. 155-156 — et Guyénot, liv. cit., qui indique un grand nombre de *mutations brusques* spontanées ou obtenues artificiellement durant les 20 dernières années.

2. M. Guyénot indique les résultats obtenus artificiellement par l'action de la température, des rayons ultra-violets, des rayons X.

3. P. ex. celle qui a donné naissance au ligament rond du fémur chez les mammifères : M. Vialleton, liv. cit. p. 99, donne cet exemple d'apparition *brusque d'un organe nouveau*. Il signale aussi, en insistant beaucoup et avec raison (p. 218-227, cf. p. 260-262, 315) la *forme buissonnante* des arbres généalogiques des ordres, des familles : elle ne peut s'expliquer que par créations successives ou *évolutions brusques* et nullement par le transformisme *mécaniste*. Le même savant a très bien montré (p. 120-121, 370) que l'évolution *brusque*, s'il y a eu évolution, a été seule possible dans bien des cas, en particulier pour l'apparition des oiseaux, des cétacés, et qu'ici surtout l'explication *mécaniste* est tout à fait insuffisante. Sont encore à lire les p. 345, 331, 319, en faveur de notre thèse de l'évolution actualisatrice et providentielle.

et cette Action toute-puissante est *plus évidemment* requise quand la transformation est telle que le jeu ordinaire des causes secondes est plus évidemment insuffisant à l'expliquer.

Nous voudrions par cet article avoir contribué à rapprocher un peu des opinions opposées. Il est vraiment douloureux de voir un savant comme M. Boule ne pas reconnaître la différence entre l'âme animale et l'âme humaine. La spécialisation moderne est excessive. Qu'il nous soit permis de souhaiter très humblement que les savants consentent à être un peu plus philosophes et théologiens et, puisque Rome a parlé, que les philosophes et théologiens s'adonnent aux études scientifiques. Alors on en reviendrait à l'amplitude des vues, à la largeur d'idées des Augustin et des Thomas pour le plus grand bien de l'apologétique et de la vérité.

R. Lortal,
Professeur au Grand Séminaire d'Avignon.

UNE THESE DE DOCTORAT EN MÉDECINE SUR LOURDES

Toute étude qui touche au miracle est toujours chose intéressante, tant sont nombreux les problèmes que suscite cette question et tant la solution qu'on leur donne a d'importance pour l'esprit en quête de vérité religieuse ou désireux d'éclairer sa foi. A ce titre seul l'ouvrage que publie le docteur Henry Monnier mériterait d'être signalé aux lecteurs de la revue apologétique : « *Etude médicale de quelques guérisons survenues à Lourdes* » (Paris, Maloine, 1930).

Mais il s'agit d'une thèse de doctorat en médecine, et voilà qui décuple l'intérêt. Qu'un pareil sujet ait pu être présenté comme travail inaugural, et soutenu devant la Faculté de médecine de Paris, le 7 avril 1930, c'est là un fait qui compte dans les annales de la vie religieuse.

Certes, une Faculté, devant qui l'on soutient une thèse, entend bien laisser à l'auteur seul la responsabilité de ses conclusions et elle ne les fait pas officiellement siennes. Il n'en reste pas moins qu'il y a quelques années, à Lyon, fut refusée, à la soutenance, la thèse de Mme Jeanne Bon, qui portait sur des guérisons de tuberculose à Lourdes ; et le motif de ce refus fut, précisément, que le sujet traité était hors du domaine de la compétence d'une Faculté de médecine. Le moins qu'on puisse dire actuellement c'est qu'il y a quelque chose de changé.

Ce n'est pas tout. Cette thèse, numéro 165 de l'année 1930, et qui donne, comme il est d'usage dans ses premières pages, la

liste de tous les professeurs et agrégés de la Faculté de médecine de Paris, porte la dédicace suivante :

A Jésus, Christ,
Sauveur et Maître

In Ipso vita erat
et vita erat lux hominum
et lux in tenebris lucet...
Erat lux vera quae illuminat omnem hominem
venientem in hoc mundum...

A la Vierge Marie
sa Mère
Salus infirmorum
A l'Eglise
Mère d'hommes
A mon Père
etc...

Tournons quelques pages et nous trouvons ces citations qui sont en quelque sorte une proclamation de méthode :

Il faut observer sans idées préconçues.

CLAUDE BERNARD,

(*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Ch. I, par. VI, p. 40.)

Il vaut mieux ne rien savoir que d'avoir dans l'esprit des idées fixes.

CLAUDE BERNARD.
(*Id.*, Ch. II, par. III, p. 66).

Les idées théoriques, qui nous poussent quelquefois à entreprendre des expériences heureuses, peuvent entraver considérablement l'investigation.

Professeur H. ROGER.
(*La Médecine*, p. 14).

La science rationnelle... ne doit jamais répudier un fait exact et bien observé.

CLAUDE BERNARD.
(*Id.*, Ch. II, par. VII, p. 96).

Puis viennent sous les titres de : « Premier fait », « autre fait », « troisième fait », l'exposé des signes cliniques présentés par trois malades, Mme Augault, Charlotte Renaud, Mlle Emilie

Cailleux, dont le cas a déjà fait l'objet d'une brochure très remarquable du docteur Pierre Goret en 1920.

Les symptômes décrits, et l'état de santé recouvrée constaté, deux chapitres sont consacrés à la discussion des faits, et à la recherche de la cause possible de ces guérisons.

Et le docteur Henry Monnier conclut :

I. Des malades sont allées à Lourdes, gravement atteintes, souffrant de troubles fonctionnels et organiques divers, reconnues incurables ou très lentement curables par les médecins qui les soignaient.

Ces malades ont été guéries soudainement, l'une pendant un bain à la piscine, les deux autres pendant leur présence à une cérémonie du culte catholique : celle qui boitait parce que trois centimètres manquaient à son membre inférieur droit, n'a plus boité, ses deux membres inférieurs ayant recouvré des longueurs égales ; celles qui ne pouvaient se lever et marcher, l'une parce que cachectique avancée, l'autre parce qu'atteinte d'un mal de Pott compliqué de paraplégie, se sont levées et ont marché.

A compter de ce moment, ces malades ont repris, avec l'usage normal de leur corps, la vie qu'elles menaient avant leur maladie ; les signes de celle-ci ont disparu rapidement.

II. De là découlent deux conclusions d'ordre pratique :

a) Un médecin ne doit pas détourner d'aller à Lourdes les malades que sa thérapeutique et celle de ses confrères n'améliore pas ;

b) Ce médecin ne serait pas critiquable s'il conseillait Lourdes à ceux de ses malades qui sont dans ce cas, le nombre de ceux qui ont trouvé là leur guérison augmentant chaque année.

III. Cherchant la cause de ces guérisons, nous avons remarqué :

a) Que les appeler spontanées ou les dire produites par des forces naturelles serait voiler de mots notre ignorance et non les expliquer.

b) Que les malades n'ont suivi aucun traitement par des agents physiques, chimiques ou biologiques et qu'elles n'ont subi aucune action psychothérapique, qui d'ailleurs n'aurait pu les guérir vu la nature de leurs maux.

IV. Aucune cause ordinaire de guérison ne pouvant être retenue pour ces trois cas, mais Lourdes étant un centre d'action de la foi chrétienne qui est une force, une question se posait : cette foi n'est-elle pas la cause de ces guérisons ?

Celles-ci survenaient là où cette foi agit : ce peut n'être qu'une coïncidence.

Mais hors du lieu de son action, ces malades guérissaient-elles ? L'état de l'une d'elles était stationnaire, celui des autres empirait : loin de la cause présumée, point de guérison.

Dans ces conditions, celles de l'*experimentum crucis* telles que les

définit Claude Bernard, la réponse à la question posée ne peut être qu'affirmative : ces guérisons ont la foi chrétienne pour cause.

V. Si l'on nous objecte que nous sortons du domaine de la médecine, nous répondrons que la Science n'a d'autres limites que celles de l'Etre ; rien de ce qui est vrai n'est étranger au médecin.

Ainsi « ces guérisons ont la foi chrétienne pour cause », dit l'auteur. Le lecteur ne peut s'empêcher de regretter que le docteur Monnier n'explique pas davantage sa pensée.

On sait en effet quel succès les adversaires du surnaturel, du temps de Charcot et à la suite du maître, ont fait à cette formule : la foi qui guérit. Ils voulaient dire par là que la guérison n'était due qu'à un phénomène naturel, qu'elle était le produit des dispositions psychiques et morales du sujet, sans aucune action d'une puissance extérieure, sans Dieu en définitive.

On devine aisément que telle n'est pas la pensée du docteur Monnier et qu'il entend affirmer au contraire que c'est l'Etre en qui l'on croit qui guérit. Il prend soin d'ailleurs de signaler, en une de la page 59, que dans sa formule le mot cause n'a pas son sens plein. Nous aurions préféré, pour notre part, que l'auteur ne remît pas en circulation une formule contre laquelle les apologistes ont dû tant de fois se défendre. Mais ce livre, dont la publication constitue un acte de beau courage, n'en est pas moins un auxiliaire précieux des apôtres de Lourdes.

Docteur René Biot.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

QUELQUES ASPECTS DU PROBLÈME JUIF

Il y a longtemps qu'on a remarqué la situation étrange des Israélites à travers le monde. Partout où ils se sont présentés, ils ont soulevé contre eux les haines les plus violentes, et ces haines se sont manifestées ou se manifestent encore de toutes les manières : « Peuple juif, nation du Christ et Christ des nations », disait en une formule lapidaire le juif Henri Heine. D'une façon encore plus saisissante, Israël Zangwill décrit en un long poème la situation unique de son peuple au milieu des « Gentils » :

Ecoute, Israël, Jéhovah notre Dieu est un,
Mais nous, peuple de Jéhovah, sommes doubles et si défaits.
Esclaves d'éternelles Egyptes, faisant cuire nos briques sans paille,
A l'aise dans des Sions successives, bavardant sur leurs politiques ;
Pourrissant au soleil roumain, baugés en « territoire » russe ;
Conduisant au Parc, au Bois, au Prater ; pendus à la queue du chic ;
Tremblant devant les brutes, blessés de mille pointes ;
Habillés de pourpre, de lin, choyés à la cour des rois ;
Fidèles amis de nos ennemis, esclaves d'une dédaigneuse clique ;
En Europe, les seuls chrétiens qui présentent l'autre joue...
Pour nos pays risquant nos vies, fiers des drapeaux de nos patries,
En paiement mis à la porte, nos haillons sanglants sur les bras.
O Tantale-Protée des peuples, la sécurité vient du dedans.
Lion de Juda, où es-tu ?... Une peau d'âne sur le dos »[1].

Comment expliquer le mépris et l'inimitié dont ce malheureux peuple est chargé ? C'est ce que nous nous proposons d'étudier ici, après avoir rapidement examiné les principales mesures, prises à peu près partout, au cours des siècles, contre la race élue. Ghetto, législation d'exceptions, pogroms.

1. Cf. Israel Zangwill, *Blind children*, Heinneman, Londres 1903, traduit par André SPIRE ; *Quelques Juifs et demi-Juifs*, t. I, Paris, Grasset, 1928, p. 64.

Qu'est-ce que le *ghetto* ? Ce qui le constitue, « c'est l'obligation de vivre dans un quartier spécial... Ce qui fait le ghetto, ce n'est pas le groupement libre, c'est le groupement forcé, c'est l'esclavage, au lieu de la vie libre dans son groupe[1] ».

A l'origine, le ghetto était un groupement libre, corporatif ou national, suivant les endroits. Le Juif vivait avec le Juif, comme l'Espagnol avec l'Espagnol, le Provençal avec le Provençal, ou ailleurs comme le cordonnier avec sa corporation. Ainsi en était-il dans l'Empire romain. Mais voici que la Chrétienté se répand à travers le monde. Dès lors, le peuple « déicide » est mis au ban de la société. Il reste comme témoin historique du triomphe du Christ, mais il ne saurait avoir part à la vie de la communauté. On lui refuse l'accès des quartiers chrétiens, et pour bien marquer son exclusion, on établit des portes à l'entrée de son quartier, portes que chaque soir on fermera sur lui. Ce n'est d'ailleurs que lentement que le ghetto, d'abord simple état de fait, devient obligatoire. Israël s'était lui-même exclu par son genre de vie. On ne fait que lui interdire de rentrer[2].

Ainsi en est-il dans toutes les villes où les Juifs sont établis. En France, en Italie, en Allemagne, en Pologne, en Russie, le Juif est séparé du chrétien comme du froment l'ivraie.

Cet état de choses dure longtemps. Il dure encore quasi obligatoirement dans l'Europe orientale et centrale ; il dure aussi comme une situation de fait, mais sans plus être obligatoire, dans certaines grandes cités comme Londres et New-York, où les Juifs sont particulièrement nombreux.

Ce fut en France que se relâcha d'abord la consigne d'exclusion. Le coup décisif, qui ouvrit toutes grandes, chez nous, les portes du ghetto et permit au Juif de se mêler à la vie nationale et de vivre comme les autres, fut porté par la Révolution. Le 27 septembre 1791, l'Assemblée Nationale était saisie de la question juive par un prêtre alsacien, le célèbre abbé Grégoire, qui comptait d'excellents amis parmi les Juifs de l'Est. N'avait-il pas écrit, le 23 février 1789, à l'un d'eux, Isaïe Bing de Metz : « Dites-moi donc, mon cher Bing, à la veille des Etats généraux ne devriez-vous pas vous concerter avec d'autres membres de votre nation

1. Bernard LAZARE, *Le fumier de Job*, Paris, Rieder, 1928, p. 79-80.
2. Le premier ghetto obligatoire date de 1412 (*Jewish Encyclopedia*, t. V, art. *Ghetto*).

pour réclamer les droits et les avantages des citoyens ? Plus que jamais, voici le moment[1]. » Appuyé par certains membres des plus anciennes familles françaises — Noailles, Castellane, La Rochefoucault-Liancourt, Clermont-Tonnerre, — l'abbé Grégoire fit voter le décret suivant : « L'Assemblée Nationale, considérant que les conditions nécessaires pour être citoyen français et pour devenir citoyen actif sont fixées par la Constitution et que tout homme qui, réunissant les dites conditions, prête le serment civique et s'engage à remplir tous les devoirs que la Constitution impose, a droit à tous les avantages qu'elle assure ;

« Révoque tous ajournements, réserves et exceptions insérés dans les précédents décrets, relativement aux individus juifs qui prêteront le serment civique, qui sera regardé comme une renonciation à tous privilèges et exceptions introduits précédemment en leur faveur[2]. »

C'était là une grande nouveauté de par le monde. Mais l'exemple de la France ne devait être suivi que lentement, très lentement, par les autres pays de l'Europe. Ce n'est qu'en 1848 que les grandes nations voisines l'imitèrent, et il n'est pas peu étonnant de voir qu'en 1870, le ghetto de Rome existait encore. Ses habitants adressaient alors une pétition au pape Pie IX pour obtenir la permission de se mêler aux chrétiens[3].

Outre l'obligation du ghetto, il y a encore les tracasseries légales par où l'on pouvait atteindre les Juifs. Les gouvernements ne s'en firent pas faute. On interdisait l'accès de certaines carrières, ou de certaines charges. C'est ce qui explique qu'un juif comme Heine se soit fait baptiser par un pasteur luthérien, sans, pour autant, avoir la foi. C'était pour lui le seul moyen de percer. Néanmoins, à partir du XIXe siècle, on tend à affranchir totalement les Juifs. Les traités internationaux en font foi. Témoin le traité de Berlin, de 1878, qui mettait un point final à la guerre russo-turque, et qui stipulait en particulier que les Juifs roumains devaient être émancipés, comme leurs coreligionnaires d'autres pays, et recevoir les droits des citoyens.

1. Baruch HAGANI, *L'émancipation des Juifs*, Paris, Rieder, 1928, p. 201, note.
2. HAGANI, *op. cit.*, p. 214.
3. *Jew. Encycl.*, Ghetto. Il est juste de noter que Pie IX avait une première fois supprimé le ghetto en 1848, mais que la réaction qui suivit la révolution de Rome, le contraignit à revenir sur sa décision.

C'était l'objet de l'article 44 du traité. On pouvait espérer, en conséquence, que la législation d'exceptions à l'égard des Juifs était morte. Qu'advint-il en réalité ?

Le gouvernement roumain, co-signataire du traité, s'arrangea pour esquiver cette obligation. Il fit passer successivement plusieurs lois interdisant aux Juifs les professions libérales, en contraignant ainsi plus de 40 % à l'oisiveté. Plus douloureuse encore, la loi de 1893, fermant à leurs enfants les écoles publiques, et complétée par celle de 1898, les excluant des collèges secondaires et des Universités. En outre, s'appuyant sur la loi de 1881 permettant « d'expulser les étrangers indésirables », le gouvernement roumain chassa un nombre considérable de Juifs, et surtout certains de leurs notables comme les docteurs Gaster et Schwartzfeld qui avaient osé protester contre les mauvais traitements auxquels étaient en butte leurs correligionnaires[1].

Je n'insiste pas. Ces lois sont toujours en vigueur à l'heure actuelle. La Pologne agit de même et limite par exemple le nombre des étudiants juifs dans les Universités.

Il faudrait aussi parler des « pogroms » ou massacres des Juifs, qui ensanglantèrent particulièrement la Russie, la Pologne et la Roumanie. Objets de préparations savantes ou manifestations spontanées de la haine populaire, qui pourrait le dire exactement ?

Sur ce sujet, contentons-nous de citer les dates les plus récentes. En novembre 1918, puis le 5 avril 1919, la Pologne fut le théâtre de massacres de ce genre. Roger Lambelin, qui n'est guère suspect de sympathie à l'égard des Juifs, avoue que quelque cinq cents Juifs ont été tués entre ces deux dates[2]. D'autres statistiques donnent des chiffres plus sévères.

Par ailleurs, l'antisémitisme fait encore aujourd'hui campagne, trouvant l'occasion de ses violences dans l'étonnante aventure — bienveillant euphémisme — du mouvement sioniste. Comme la presse est maintenant accessible au premier venu, le marché

1. *Jew. Encycl.*, vol. X. *Rumania.* — André SPIRE, *Quelques Juifs...*, p. 63. « Les Roumains, pour échapper aux clauses de l'article 44 du Traité de Berlin, avait inventé, pour les Juifs, une condition inférieure à celle de citoyen, celle de sujet non protégé, tenu aux charges, ne jouissant pas des droits ».

2. L. LAMBELIN, *Le règne d'Israël chez les Anglo-Saxons.* Paris, Grasset, 1921, p. 62 sq.

est inondé de brochures pour ou contre les Juifs, ce qui rend fort difficile l'étude impartiale de la question.

Nous allons néanmoins tâcher d'en dégager les grandes lignes et de tirer de ce fatras quelques idées nettes.

Nous avons établi jusqu'à présent un fait précis : la haine que l'on porte à Israël. Cette haine, nous en avons rappelé trois manifestations typiques : le ghetto qui exclut les Juifs de la communauté nationale ; la législation qui leur interdit un certain nombre de professions ; enfin le massacre, fréquent aux siècles passés et menaçant encore de nos jours.

Il nous reste à analyser les raisons de ce fait et à envisager, par manière de conclusion, les solutions possibles du problème.

*
* *

Les raisons. — Groupons-les sous trois chefs : les griefs courants, les explications données par les Juifs eux-mêmes, et enfin les raisons qui nous paraissent aller plus au fond de la question[1].

Les *griefs courants* ? J'en écarte un tout de suite : l'accusation monstrueuse « de meurtre rituel », que certains Papes ont interdit de formuler, et qui semble souverainement injuste[2]. Les autres sont connus : la langue populaire les a formulés depuis longtemps. On dit couramment : « avare comme un juif », « voleur comme un juif », « fourbe comme un juif », ou, plus

1. Disons ici, une fois pour toutes, que nous ne prétendons pas dans cette étude, épuiser la question. Nous en analysons les données qui nous intéressent le plus du point de vue apologétique. C'est dire que dans l'examen des griefs courants, que nous allons aborder, nous admettons la possibilité de la discussion, et prétendons bien ne pas trancher le débat. On trouvera peut-être que nous avons minimisé ces griefs, dans un parti-pris de sympathie et d'indulgence. Nous avons voulu seulement pénétrer dans une mentalité étrangère en y apportant une volonté sincère de compréhension.

D'autre part, les éléments de discussion que nous apportons sur ces griefs ont à nos yeux une valeur certaine. Nous admettons néanmoins que d'autres, mieux au fait de la question et en contact plus immédiat avec les juifs, jugent et critiquent les lignes qui vont suivre. Nous demandons simplement que l'on se rende un compte exact des limites de notre position.

2. Cf. *Dictionnaire Apol. de la Foi catholique*, art. *Juifs et Chrétiens*, par F. VERNET, spécialement col. 1703-13. — Nous ne prétendons nullement que des chrétiens n'aient pas été tués par des Juifs en haine de la foi ; mais la question n'est pas là. Le crime rituel, acte religieux et liturgique, n'a jamais été prouvé, quelques troublants que soient certains documents.

brièvement encore, parlant d'un commerçant habile et peu scrupuleux : « C'est un juif. »

Le cliché est-il bon ? Est-il vrai d'affirmer avec les Antisémites que le juif, en tant que juif, est un malhonnête homme, que, par atavisme, il est voleur et menteur et que, par ses procédés malhonnêtes, il est devenu le roi de la finance ?

Réduites à ces formules carrées, les accusations portées se réfutent d'elles-mêmes. Pour nous, chrétiens, qui savons ce que la race juive a apporté, malgré tout, de spiritualisme aux peuples païens, il est clair que de tels griefs proviennent d'un parti-pris évident. N'ont-ils pas néanmoins quelque fondement ? Le nier serait naïf.

Prenons un à un ces chefs d'accusation.

La fourberie : une première observation ici. Le Juif, quoi qu'on en ait, n'est pas un Occidental. Il a, par conséquent, une notion plus complexe que nous de la vérité et du mensonge. Pour nous, franchise est synonyme de clarté — cette fameuse clarté française qu'il est de mode aujourd'hui de décrier. — Pour eux, c'est autrement nuancé. L'échelle est indéfinie des formules qui ne contiennent aucune vérité, encore moins de mensonge. Nous sommes en droit de préférer notre manière. Pouvons-nous, pour autant, et sans de très sérieuses réserves, condamner leur procédé ? Je ne nie d'ailleurs pas certaines déloyautés caractérisées. Je parle ici d'une tournure d'esprit que nous pouvons difficilement incriminer, si différente qu'elle soit de la nôtre, d'une tournure d'esprit, propre à l'Oriental, propre au juif, qui est un Oriental d'Occident. Ajoutons à ce facteur une autre considération non moins importante. Le juif persécuté, haï, souvent exproprié, est devenu défiant, caché, tout comme certaines communautés chrétiennes, — les Arméniens, pour ne nommer qu'eux, — qui se croyaient en état de légitime défense et ne pensaient pas qu'il fût nécessaire de donner à leurs ennemis les armes dont ceux-ci se serviraient pour les frapper.

Passons de suite à l'autre grief, plus grave encore, et qui inclut le premier. Le problème peut se formuler de la façon suivante : « Il s'impose d'étudier pourquoi on reproche si souvent aux Juifs de manquer de franchise et d'honnêteté, en particulier dans les affaires commerciales et financières ; c'est, dit-on sou-

vent, sur une habile et systématique improbité, ainsi que sur une longue et scandaleuse usure que s'est édifiée l'énorme et inquiétante puissance financière du Judaïsme international[1]. »

Que répondre à cette accusation ? Il est possible, il est même certain, que des Juifs — en grand nombre, si l'on veut, — ont agi malhonnêtement dans les affaires. Mais nous étudions ici la masse juive, le peuple juif, et nous nous posons alors la question : « Est-il juste d'étendre l'accusation, méritée par certains financiers juifs, à la race entière ? » Les Antisémites invoquent à l'appui de leur thèse les motifs suivants :

— Le juif méprise tout ce qui n'est pas juif et le considère comme un vil bétail.

— Le juif, chaque année, peut faire annuler ses contrats et ses serments.

— Enfin, le juif aurait le droit « de tromper à l'aide de restrictions mentales » pourvu qu'il démente en son cœur les serments proférés de bouche[2].

Si l'on s'en tient à la question de droit, ces trois assertions sont fausses et d'une lamentable pauvreté. En effet, les textes de la Loi, du Talmud, les sentences des Rabbins, bref, tout ce qui constitue le code de morale juive dément ces affirmations. « Que ton oui soit suivant la justice, dit un docteur, et ton non suivant la justice et que ta bouche ne dise pas autre chose que ton cœur[3]. »

Et cela aussi bien envers le « gentil » que pour le corréligionnaire. Le frauder est considéré comme plus grave encore que si l'on avait affaire à un israélite.

Cela, c'est la loi écrite. Mais précisément, pour que les moralistes juifs aient eu à revenir aussi fréquemment sur ces principes de justice, n'est-ce pas parce qu'ils voyaient leur peuple plus exposé à les violer ?

Il faut ici reconnaître que le Juif, — comme d'ailleurs l'Arménien et, plus généralement, l'Oriental, — est remarquablement doué pour les affaires. Est-ce un défaut ? Disons que c'est un risque, et, avouons-le sans détour, une tentation à laquelle bon

1. P. BONSIRVEN, *Sur les ruines du Temple*, ch. 11, Règles de morale, p. 317 sq. Paris, Grasset, 1928.
2. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 318.
3. *Talmud :* Baba meçia 49a, apud BONSIRVEN, p. 319.

nombre ont succombé. Mais il ne serait pas juste de rendre la masse responsable des fautes de certaines individualités, si nombreuses soient-elles.

Il faut aussi concéder que les conceptions qui régissent l'économie moderne sont dues pour une grande part aux Juifs. M. Werner Sombart, économiste de marque et professeur à Berlin, l'a établi de maîtresse façon dans son ouvrage : « *Les Juifs et la vie économique*[1]. » Mais sans vouloir minimiser sa thèse[2], il est permis de rappeler certaines lignes de sa préface, qui délimitent l'extension du problème :

« Ce livre est un livre *unilatéral,* parce que, s'il veut opérer dans les idées la révolution qu'il ambitionne, il doit l'être.

« Ce livre veut montrer le rôle des Juifs dans la vie économique moderne. A cet effet, il réunit tous les matériaux se rapportant à ce seul et unique sujet, sans mentionner aucun des facteurs qui, en dehors et à côté des Juifs, ont contribué à l'édification du capitalisme moderne. En procédant ainsi, il ne méconnaît nullement l'influence de ces autres facteurs. On pourrait tout aussi bien écrire un livre sur le rôle des races du Nord dans l'édification du capitalisme moderne, ou bien, paraphrasant ce que j'ai dit au sujet des Juifs : « sans les Juifs, pas de capitalisme », proclamer : « sans les conquêtes de la technique, ou sans la découverte des trésors de l'Amérique, pas de capitalisme[3] ».

M. Sombart a raison. A côté de l'influence juive dans l'institution de l'Economique moderne, il faut placer d'autres influences. Les progrès matériels de la civilisation, la rapidité des communications, et comme conséquence celle des renseignements, condition essentielle des grands transferts de fonds, les conceptions très hardies des consortiums et des trusts, l'entrée en scène de facteurs nouveaux : l'influence américaine sur le marché, les débouchés nouveaux, la création de nouveaux besoins, tous ces éléments — notés pêle-mêle — ne sont pas dus à la seule activité juive. Je n'insiste pas.

Ici s'insérerait tout naturellement la fameuse question de

1. Paris, Payot, 1923, trad. Dr. Jankélévitch.
2. On trouvera une critique de cet ouvrage dans les « Etudes » du 5 mars 1924, art. *Les Juifs et le capitalisme moderne*, par H. du Passage.
3. *Op. cit.*, p. 14.

« l'Internationale financière ». Au cours de l'enquête menée sur le sujet qui nous occupe ici, nous avons constamment rencontré cette expression dans les ouvrages antisémitiques. A vrai dire, c'est une question fort obscure ; il semble qu'on a beaucoup exagéré et que ce mot-épouvantail n'abrite pas toute les réalités dont on voudrait le charger.

Résumons-nous. Nous avons examiné deux des griefs les plus courants contre les Juifs : manque de loyauté, manque d'honnêteté. De la discussion instituée à leur sujet, nous ne voulons tirer que la conclusion suivante : quelque bien fondées que soient ces accusations, — et nous croyons, quant à nous, qu'il est injuste de les porter contre le peuple juif pris dans son ensemble, — elles ne suffisent pas à expliquer le fait dont nous sommes partis. Nous avons noté au passage que l'on portait les mêmes jugements sur d'autres peuples et d'autres races. Pourtant, ces derniers n'ont pas été mis au ban de la société. La question juive reste donc entière. Il nous faut chercher ailleurs.

Certains Juifs marquants nous proposent d'autres thèmes de solutions.

Voici d'abord M. Edmond Fleg, un des grands poètes juifs contemporains. Ceux qui ont lu son livre « *Pourquoi je suis juif* » pourraient dire quelle sympathie ils ont éprouvé à l'égard de ce croyant à l'âme noble et loyale. Il faudrait lire tout son ouvrage, très court d'ailleurs, pour donner de lui une idée juste[1].

Le texte suivant en suggère au moins quelque chose. Examinant, comme nous le faisons présentement, « à quoi tenait cette haine du juif que rien n'apaise, qui existe depuis qu'existent des Juifs, qui durera sans doute tant qu'ils dureront », et rejetant certains griefs, il écrit :

« Je dus exclure enfin l'antisémitisme prétendu chrétien. Le Christ a ordonné le pardon des Juifs ; selon la doctrine de saint Paul, dont hérita l'Eglise, leur crime lui-même eut quelque chose de sacré, puisqu'il commença, par le sacrifice de Jésus, le salut du monde ; et ils devront vivre jusqu'à la fin des temps, pour parachever leur mission, en convertissant, à leur exemple,

1. Paris, Editions de France, 1928; Collection « Leurs raisons ».

les païens des derniers jours. Si des chrétiens ont persécuté des Juifs (et ils l'ont fait hideusement et le font encore), c'est qu'ils ne possèdent ni les vertus ni les croyances chrétiennes ; ils restent païens ; on n'est pas antijuif, sans être antichrétien[1]. »

Cette belle page marque bien, semble-t-il, le caractère de l'homme. Voyons maintenant la raison, qui, selon lui, explique tout :

« De tant d'accusations contradictoires (contre les juifs) ne demeure-t-il donc rien ?

Si. Un fait, sans les justifier, les explique toutes : les Juifs sont Juifs ; ils veulent rester juifs ; toujours, partout, même malgré eux, ils restent juifs.

Or, toute minorité semble suspecte à la majorité, qui tient ceux qui la composent pour plus semblables entre eux et plus solidaires que ceux qui forment la majorité. Faut-il un coupable à tout prix ? On le cherche dans la minorité qu'on accuse tout entière : un Juif a trahi, tous les Juifs ont trahi ; cent Juifs sont bolcheviks, tous les Juifs sont bolchevicks ; la peste sévit au Moyen Age, les Juifs ont empoisonné les puits ; la guerre sévit au XXe siècle, les Juifs ont machiné la guerre.

Ce phénomène d'illusion collective, et à demi volontaire, est incontestable : empoisonnement des puits, usage du sang humain, sorcellerie et magie, toutes les accusations lancées contre les Juifs du Moyen Age par les chrétiens devenus majorité, sont exactement celles dont les païens, dix siècles auparavant, accablent les chrétiens, alors minorité.

Socialement, politiquement, économiquement, il n'existe entre un capitaliste juif et un capitaliste qui ne l'est pas, aucune différence ; mais, en fait, ou par ses origines, dont il lui reste toujours quelque marque, le capitaliste juif est juif ; il appartient à une minorité ; il frappe l'attention ; il déborde sur les autres ; on ne voit, on ne veut voir que lui, et, se plaint-on des capitalistes, on les déclare juifs. Financiers ou savants, industriels ou philosophes, dramaturges ou hommes d'Etat, conservateurs ou révolutionnaires, il y a des Juifs partout ; on pourra donc les accuser de tout : c'est ce qu'on ne manque pas de faire »[2].

La raison est très claire : les Juifs constituent une minorité, et par là s'opposent aux intérêts, aux coutumes et à la mentalité religieuse des pays où ils se trouvent.

Qu'est-ce qu'une minorité ? C'est un groupe séparé, vivant à l'intérieur d'une nation, sans participer à sa vie profonde, et s'en séparant au contraire par « une dissemblance de langue, de

1. *Op. cit.*, p. 79-80.
2. Ed. Fleg, *op. cit.*, p. 83.

religion, ou par d'autres facteurs agissant ensemble ou isolément, tels que la race, le souvenir d'anciennes luttes ou la contradiction des intérêts présents[1] ».

Nous avons, dans cette définition, la plupart des éléments que nous retrouverons, tout à l'heure, en analysant les raisons qui nous semblent expliquer au mieux le fait en question. Néanmoins il faut noter que si l'on emploie le mot de « minorité » au sens juridique, il ne s'applique pas exactement aux Juifs. Le seul fait de leur expansion mondiale suffirait pour le leur refuser. « Disséminés dans le monde entier, ne possédant pas en Europe de territoire propre et ne formant pas un groupement social complet, les Juifs ne pouvaient, dans tous les Etats, revendiquer l'autonomie, à laquelle tendait logiquement leur campagne pour leur reconnaissance comme « nationalité[2] ».

Mais outre cela, je croirais volontiers que M. Fleg emploie ici le mot dans un sens quantitatif... La majorité, c'est-à-dire les plus nombreux et les plus forts, sont naturellement portés à opprimer les moins nombreux et les plus faibles. Quelle que soit la vérité d'une telle affirmation qu'il y aurait lieu de discuter sévèrement, nous la croyons totalement insuffisante à expliquer le cas des Juifs. Pour de multiples raisons. La première, c'est que la haine qu'on a contre eux subsiste même là où ils sont les plus forts et les plus nombreux. A New-York, par exemple, ils sont là un million cinq cent mille, plus d'un tiers de la population la plus panachée que l'on puisse imaginer. Eh bien, dans ce milieu cosmopolite, où ils disputent la majorité aux catholiques, composés eux-mêmes de petits groupements morcelés (Italiens, Irlandais, Polonais, Autrichiens, etc.), sont-ils acceptés, les laisse-t-on en paix ? Siegfried, dans son enquête sur « *Les Etats-Unis d'aujourd'hui* », apporte une réponse négative : « La conscience qu'il y a là quelque chose qui, décidément, ne se fond pas, a provoqué, depuis longtemps, un antisémitisme dont les causes variées éclairent d'un jour vif l'irrémédiable hétérogénéité juive dans le milieu américain[3]. »

1. Jean LUCIEN-BRUN, *Le problème des minorités devant le droit international*, p. 93. Paris, Spes, 1923.
2. LUCIEN-BRUN, *op. cit.*, p. 176.
3. André SIEGFRIED, *Les Etats-Unis d'aujourd'hui*, p. 25-6, Paris, Colin, 1927. On peut voir aussi à la page 15 une statistique comparée des groupes confessionnels de New-York.

Ce n'est pas le nombre plus ou moins grand qui fait qu'on est plus ou moins accepté, et n'est-on pas souvent d'autant plus haï que l'on est au contraire le plus fort ? Néanmoins dans l'explication de M. Fleg, nous trouvons certains éléments sur lesquels nous reviendrons. Ce vouloir-vivre juif, qui, pour se poser, doit, selon la règle s'opposer, et qui en fait, s'oppose, nous le retrouverons plus loin.

Passons à la thèse, de beaucoup la plus courante dans les milieux juifs, et que le travail de M. Vernet, cité au début de cet article, se propose de réfuter. « Les Juifs sont une nation innocente, persécutée odieusement, et *l'Eglise* est responsable de ces traitements injustes. Telle est la thèse acceptée et développée par T. Reinach, *Histoire des Israélites.* Elle circule, aggravée, à travers les onze volumes de la *Geschichte der Iuden* de Graetz, et sa réduction française en cinq volumes due au grand rabbin L. Wogue et au rabbin M. Bloch. Elle reparaît, légèrement atténuée, dans les *Réflexions sur les Juifs* de I. Loeb (p. 22-33) ; — J. Darmesteter (*Les Prophètes d'Israël*, p. 183), la formule ainsi : « La haine du peuple contre le Juif est l'œuvre de l'Eglise, et c'est pourtant l'Eglise seule qui le protège contre les fureurs qu'elle a déchaînées. » Et Bernard Lazare, un des très rares Juifs qui admettent que tous les torts ne furent pas du côté des chrétiens, estime (*l'Antisémitisme*, p. 95) que si, à partir du VIIIe siècle, des causes sociales vinrent se joindre aux causes religieuses, « durant les sept premiers siècles de l'ère chrétienne, l'antijudaïsme eut des causes exclusivement religieuses[1]. »

Cette thèse se retrouve dans les ouvrages les plus récents des Israélites contemporains, et parfois formulée avec une acrimonie dépourvue de sang-froid[2]. Au fond, le malheur des Juifs proviendrait d'une haine religieuse, persévérant à travers les siècles, et les poursuivant sans répit et sans pitié. Point n'est besoin d'être grand clerc, pour saisir ce que cette thèse a d'excessif et d'injuste. Sans doute, il faut reconnaître que certains princes chrétiens, dans les temps passés, certains grands de l'heure présente, ont attaqué et malmené les Juifs sous des prétextes religieux. En quoi ils avaient tort, comme le notait très justement l'Israélite Edmond Fleg, dans le passage que nous avons cité tout

1. D.A.F.C., art. *Juifs et chrétiens*, col. 1652.
2. Par exemple la longue note de M. André SPIRE, *op. cit.*, t. II, p. 183.

à l'heure. S'appuyer sur des motifs religieux pour attaquer son ennemi, du moins pour le persécuter, est antichrétien. Par ailleurs, les griefs personnels de ces ennemis du Juif étaient-ils sans fondement ? c'est ce qu'il faudrait démontrer. Il faudrait parler ici de la fameuse question de l'usure, que nous avions écartée au début. Cela nous mènerait trop loin.

Mais la conduite de l'Eglise, de « la hiérarchie ecclésiastique, — l'ensemble des évêques, les conciles, surtout œcuméniques, et principalement les papes » — (Vernet, col. 1725) s'est inspirée d'une bienveillance profonde à l'égard de ces âmes pour lesquelles le sang du Christ avait coulé et qui ne sont pas exclues de l'espoir rédempteur.

Cela, c'est de l'histoire, et nous ne pouvons entreprendre de retracer en quelques lignes le très long récit des relations du Saint-Siège et des Juifs. D'ailleurs on nous apporterait toujours quelque fait à l'encontre de la thèse catholique. Et nous devrions concéder certaines sévérités émanant des décisions pontificales. Mais remarquons bien que ces mesures n'avaient d'autre but que de défendre la communauté chrétienne, et que, dans la mesure où la foi n'était pas en danger, les papes se montraient disposés à protéger les Juifs contre les violences et les exactions de leurs ennemis. On pourrait en apporter de nombreux exemples. Les fameux abbés Lémann le font abondamment dans leurs ouvrages. Nous nous permettrons d'y renvoyer nos lecteurs[1].

En voilà assez. Les deux principales thèses juives sur la question qui nous occupe, — celle de Fleg sur les minorités, et celle, plus commune, sur l'attitude persécutrice de l'Eglise, — sont insuffisantes ou injustifiées. La dernière, en particulier, repose sur des données historiques mal interprétées, et parfois systématiquement déformées.



Quelles sont donc les raisons profondes de la situation malheureuse des Juifs dans le monde chrétien ?

1. On reproche souvent à l'Eglise l'oraison de la semaine sainte « pro perfidis Judaeis ». C'est donner au mot latin un sens qu'il n'a pas. « Perfidus » signifie incrédule, infidèle obstiné. « C'est ainsi que l'entend Sidoine Apollinaire (Epist. II, XI) : « Les hommes de cette race sont souvent honnêtes dans les affaires ou selon les jugements terrestres ; c'est pourquoi vous pouvez, tout en réprouvant la *perfidie* de ses croyances, protéger la personne de ce malheureux » (cf. Abbé Vernet, *op. cit.*, col. 1788).

Il y a, semble-t-il, une explication qui résume tout. Elle tient au caractère même du Judaïsme et à ses racines profondes dans les âmes.

Cette explication, remarquons-le une dernière fois, ne prétend pas rejeter tous les griefs discutés jusqu'ici. Elle se les incorpore et les explique, en analysant les données de la psychologie juive. Données complexes, dont l'utilisation mériterait un exposé plus ample qu'il ne nous est permis.

Rappelons simplement le titre de notre travail. Ce ne sont que « *quelques aspects du problème juif* » que nous présentons aux lecteurs. Nous omettons donc délibérément d'autres éléments qui pourraient intervenir, préférant nous en tenir à ce qui concerne plus particulièrement nos points de vue chrétiens.

D'ailleurs, nous croyons pour notre part — et bien des Israélites avec nous — que la difficulté d'assimilation des Juifs tient beaucoup plus à la formation de leur mentalité religieuse qu'à des oppositions raciques, par exemple. Ces oppositions elles-mêmes ne s'expliquent que par les conceptions confessionnelles qui firent du peuple élu un monde étonnamment fermé à la pénétration de l'extérieur.

Cela dit, essayons d'*esquisser* les traits qui nous paraissent essentiels à la vérité du tableau.

On a très justement noté une double tendance dont les termes paraissent à première vue contradictoires. Esprit positif, positiviste même, s'opposant à un idéalisme profond ; si vous voulez, le David d'Urie et le David des Psaumes, l'adultère froidement calculateur et le barde des gloires divines. Quel est le plus juif des deux ?

Les Antisémites suppriment l'élément spiritualiste. A leur sens, il n'est chez le Juif qu'une erreur de la nature. Le vrai Juif, c'est Schyllok, réclamant sa livre de chair. Et la perspective en est faussée. Il faut prendre les deux éléments. S'ils paraissent contradictoires, il ne faut pas oublier que la vie supporte allègrement ces sortes de contradictions. Mais ne nous y trompons pas. Si le positivisme juif s'oppose déjà radicalement à la mentalité chrétienne, il n'en va pas autrement de son spiritualisme. Et c'est, je crois, le fond de tout. Ces deux propositions une fois démontrées, nous tenons l'explication fondamentale que nous recherchons.

De cette démonstration, nous trouvons les données les plus importantes dans un essai de comparaison entre la religion juive et la religion chrétienne.

Etudions à ce point de vue le double courant qui partage Israël.

Les conceptions religieuses des Juifs libéraux sont nettement opposées aux conceptions chrétiennes. Parmi eux, l'on compte de nombreux disciples de Spinoza, qui admettent son Panthéisme. Un Lévy-Bruhl, un Durkheim, avec leurs divergences réelles, procèdent pourtant de la même inspiration. On dira qu'ils sont juifs, à la façon dont Renan est chrétien. Et l'on n'a peut-être pas tort, quoique l'on puisse relever dans leurs doctrines quelque trace de ce respect pour la matière, qui semble spécifiquement juif.

La tendance libérale juive semble assez bien formulée par Bernard Lazare. Voici comme il définit sa religion :

« **La religion sans dogme.**

Une religion sans dogme, tout entière réduite à une croyance fondamentale, celle du Dieu unique, et à des pratiques destinées à le satisfaire, n'opprime pas l'esprit et lui laisse plus de liberté qu'une religion qui est un tissu de dogmes contraires à la science, et à la nature (l'hypothèse du Dieu Un peut toujours se ramener à la cause première). L'accomplissement des rites lui suffit : elle ne demande pas autre chose et ne pénètre pas dans la conscience. Si c'est le cas pour le judaïsme, ces rites sont tels qu'ils séparent des autres peuples celui qui les pratique, c'est une autre question, et elle ne se pose que du jour où le pratiquant a perdu sa nationalité et a été dispersé parmi les nations »[1].

Est-il besoin de faire remarquer l'opposition entre l'esprit chrétien et ce que suppose une telle mentalité ?

Selon le mot d'André Spire, le mosaïsme est « moins une religion qu'une sagesse ». Ce n'est pas tant une théocratie, au dire de Darmesteter, qu'une « nomocratie[2] ». Et d'une teinte plus libérale encore, cette expression, trouvée sous la plume d'un écrivain juif : « Avant tout, culte de la légalité. »

Mais les Juifs orthodoxes récusent ces témoignages. Pour eux, les libéraux sont les enfants terribles et un peu prodigues du Ju-

1. Bernard LAZARE, *Le fumier de Job*, p. 118.
2. André SPIRE, *op. cit.*, p. 40 et 210.

daïsme. Et, de fait, ne gardant que le cadre moral, sans en garder le fondement, acceptant la loi sans la foi, ils montrent bien la tendance de leur esprit positif, mais les exigences de l'idéal ne sont plus satisfaites.

Qu'arrive-t-il alors ? Ils se rabattent sur un humanitarisme de songe-creux, ou bien ils édifient des théories révolutionnaires, ce qui donne une apparence de vérité à leurs ennemis, qui considèrent le judaïsme comme anti-social et dangereux. Deux noms célèbres illustrent à merveille ce que nous avançons : ceux de Karl Marx et de Lassalle.

Si le judaïsme des libéraux n'est plus qu'un moralisme, ou même un formalisme tout rationnel, en va-t-il de même pour les orthodoxes ? Nous ne le pensons pas. Il y a une foi, juive, il y a un credo juif, dont voici la formule :

Je crois de foi parfaite que le Créateur, béni soit son nom, est celui qui crée et dirige toutes les créatures, et que c'est lui seul qui a fait, qui fait et qui fera toutes choses...

...Que le Créateur, béni soit son nom, est unique et qu'il n'y a pas d'unité comme la sienne à aucun égard ; et qu'il est seul notre Dieu : qu'il a été, qu'il est et il sera.

...Qu'il n'est pas un corps et que ne le concerne aucune des propriétés des corps ; et que rien absolument ne lui ressemble...

... Qu'il est le premier et le dernier.

...Qu'il appartient à lui seul d'être prié et que personne n'est digne d'être prié en dehors de lui.

...Qu'il connaît toutes les actions des hommes et toutes leurs pensées, car il est dit : « Celui qui a formé tous les corps, ne sait-il pas toujours leurs actions ? » (art. 1-5, 10).

Je crois d'une foi parfaite que les paroles des prophètes sont vérité... que la prophétie de Moïse notre Maître — sur lui soit la paix ! — a été véritable, et qu'il est le père (principe) des prophètes, et de ceux qui l'ont précédé, et de ceux qui l'ont suivi... que la Torah tout entière qui est maintenant en nos mains a été donnée à Moïse notre maître, sur lui soit la paix... que cette Torah ne sera pas changée et qu'il ne viendra pas une autre Torah de la part du Créateur, béni soit son nom (art. 6-9). »[1]

Dès lors, pour eux, il est une vie religieuse possible et réelle. Semblable à la vie catholique ? Ne nous y fions pas. Sans parler des grands dogmes de notre foi, qu'ils rejettent, — Trinité, Incarnation, Rédemption, — leur conception est profondément dif-

1. Bonsirven, *Sur les ruines du temple*, p. 61 et 114.

férente de la nôtre. S'il faut préciser, un dogme suffirait et suffit à nous séparer irrémédiablement, celui du péché originel, et, en corrélation étroite, celui de la nécessité de la grâce. Le judaïsme rejette l'une et l'autre croyances[1].

Fions-nous-en à un théologien :

Dans le Judaïsme, écrit le P. Bonsirven : « Aucune trace des deux principes si énergiquement en relief dans la théologie chrétienne : nécessité de la grâce divine, même dans une nature intacte, pour accomplir ordinairement le bien et faire son salut; péché originel qui a blessé l'homme en ses puissances physiques et morales et lui rend plus indispensable le secours d'en-Haut : on a disserté dans le Judaïsme sur le péché d'Adam et ses conséquences de mort, mais on n'admet pas qu'il ait infecté toute l'humanité; au contraire la tendance de plus en plus dominante est d'affirmer le caractère entièrement personnel du péché. « L'âme que tu m'as donnée, dit chaque matin à son Dieu l'Israélite, est pure[2]... »

Et Barnard Lazare, en cela tout à fait d'accord avec les pures doctrines de sa religion, n'est pas moins explicite :

« Pour Job, il n'existe ni punition ni récompense. Le monde est plein d'incidents, de circonstances fortuites. La destinée du sage et celle du fou sont égales.

« L'âme qui pèche est celle qui mourra, dit Ezéchiel. Le fils ne mourra point pour le crime de son père. »

« Quel progrès moral ! La peine est individuelle. Comme on est loin du crime dont sept générations peuvent porter la peine. Quelle hardiesse que celle du prophétisme qui se souvient des préceptes dits mosaïques et comme le christianisme est une régression avec le péché originel et l'éternelle expiation et la substitution de l'innocent aux coupables[3] ».

Et de là toute une conception de la vie intérieure, et de la vie tout court, découle logiquement. Le chrétien qui sent la servitude du péché se tourne vers Dieu dont il implore le secours. Le Juif

« a une confiance absolue en ses propres forces; il sera lui-même l'ar-

1. « The story of the Fall never played much part in Judaism, and for a long while now the whole tale has been completely ignored. There was no, general condemnation of man by God; no inherited Weight of sin which required a special divine death and a special divine redemption. Cf. A. Jewish Christian symposium. C. G. MONTEFIORE, *Jewish conceptions of Christianity*, dans *The Hibbert Journal*, Jan. 1930, p. 250-1.

2. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 156-7.

3. B. LAZARE, *op. cit.*, p. 111-112.

tisan de son innocence ou de sa culpabilité, de son bonheur ou de son malheur »[1]. Il est en possession de la liberté d'équilibre, il choisit à son gré, « indifférent au bien et au mal et capable de l'un et de l'autre[2]. »

« Je dois, donc je peux; — il n'est jamais trop tard pour s'amender. En ces deux courtes sentences, se résument les plus fermes convictions du Judaïsme[3]. »

Et dès lors, à quoi bon l'ascèse chrétienne ? Le chrétien se mortifie, se discipline, pour se racheter et dompter ses passions mauvaises. Le Juif étudie la Torah et pratique de bonnes œuvres : « Bienheureux sont les Israélites ; quand ils s'occupent à l'étude de la Torah et aux œuvres de charité, l'instinct est livré à leur pouvoir et eux ne sont pas livrés au pouvoir de l'instinct[4] ».

Le chrétien a toute une philosophie de la souffrance, châtiment des fautes, purifiant l'âme, détachant du créé, coopérant à l'œuvre de rédemption. Il l'accepte et va jusqu'à l'aimer. « Ou souffrir ou mourir », ce mot d'une de nos grandes mystiques est spécifiquement chrétien. Pour le Juif, c'est un contresens. La souffrance est bien un châtiment, mais non pas une loi de la vie ; — un châtiment personnel, et non la résultante d'un péché dont il n'accepte pas la responsabilité. Job souffre parce qu'il a offensé Dieu : c'est du moins l'opinion de ses amis.

Quant à la mort, le Juif la hait. Elle est éminemment un châtiment et la plus grande récompense que le juste puisse recevoir, est celle de longs jours.

C'est pourquoi, aux yeux du Juif, le chrétien est un pessimiste, qui envisage la vie comme un pèlerinage, comme un moyen et non comme une fin ; qui n'a pas, s'il est fervent, d'attaches profondes aux biens de ce monde.

Le Juif, lui, est un optimiste. La vie est chose bonne dont il faut jouir de son mieux. Cette attitude explique la stupéfiante énergie, l'âpreté avec laquelle il cherche à « faire » sa vie ; il apporte à la recherche du bonheur terrestre une ardeur incroyable ; d'où cette application au travail, qui fait du Juif l'homme

1. et 2. BONSIRVEN, *ibid.* et p. 158.
3. « I ought, and therefore I can. It is never too late to mend; in these two brief sentences deep convictions of Judaism are contained ». (MONTEFIORE, *op. cit.*, p. 252).
4. *Aboda Zara*, 5b; ap. BONSIRVEN, p. 158.

le plus laborieux du monde. Il veut « parvenir » le plus tôt possible, pour se procurer au plus vite la joie qu'il recherche.

Le travail n'est pas un châtiment aimé, c'est une tendance vers le mieux être.

C'est là, en bref, la négation de l'ascétisme chrétien[1]. Et par là, le Juif apparaît, même dans ses tendances idéalistes, imprégné de positivisme.

Avons-nous assez souligné ce point de vue ? Ce qu'il faut bien voir, c'est l'opposition radicale de deux mentalités, la façon totalement différente d'envisager la vie. Ces conceptions se heurtant constamment, doivent amener, et ont amené en fait, ce profond antagonisme entre la civilisation juive et la civilisation chrétienne. Celle-ci l'emportant sur celle-là devait inévitablement tenter de s'imposer à l'autre... Sa religion défendant par exemple au commerçant chrétien, le prêt à intérêt, celui-ci devait forcément trouver mauvais que le Juif s'enrichît par ce moyen. De son côté, le Juif ne se faisait pas faute de profiter de la situation. D'où les conflits inévitables, où le plus faible — le juif, le plus souvent, — sentait s'abattre sur lui la main de son rival.

Et ce n'est qu'un cas, — le plus mesquin, — entre beaucoup d'autres, où les conceptions différentes aboutissaient dans la vie de tous les jours à des oppositions irréconciliables. Tant est profond le retentissement d'une croyance sur la conduite de l'homme.

Si nos conceptions ascétiques nous séparent d'Israël, en est-il de même dans l'ordre de la « mystique » ? Définissons d'abord ce mot. Le mysticisme sera, si l'on veut, « l'ordre du sentiment et de l'intuition, fuyant l'empire de la raison pure ; le désir et la conscience, vraie ou illusoire, d'entretenir avec Dieu des rapports directs, d'être initié par lui au mystère de son être et de son activité[1] ». Ou encore, ce sera l'aspiration des âmes à une « re-

1. A ce point de vue, le livre du Dr Daniel Pasmanik « *Qu'est-ce que le Judaïsme ?* » (Paris, Lipschutz, 1930) est particulièrement instructif ; spécialement son chapitre V « Eudémonisme », p. 55 sq. Qu'on nous permette d'en extraire les passages les plus significatifs :

« J'appelle eudémonisme ou hédonisme l'idéal du bien-être terrestre. D'accord avec l'esprit de toute la culture gréco-romaine antique, le judaïsme a toujours poursuivi cet idéal... La Bible ne s'est jamais occupée du Paradis au ciel — pour des raisons très simples, — données par Job... (Job 1-7-12) Telle était la psychologie du judaïsme palestinien.

Nous savons que ce n'est que vers la fin, quand la vie sur terre est devenue très triste, vers l'époque de la destruction du temple par les Romains ;

ligion personnelle », à un contact individuel avec Dieu.

Notons d'abord que cette tendance n'a pas en Israël l'estime qu'elle trouve chez les chrétiens. Elle y inspire même une profonde méfiance, d'autant plus profonde qu'on y croit trouver, lorsqu'elle se manifeste, la marque de l'influence chrétienne sur les milieux juifs. Témoin le fait rapporté par le P. Bonsirven dans une « Chronique du Judaïsme français[1] ». Après avoir remarqué que la vie religieuse d'Israël est actuellement « sommeillante et ralentie », et étudiant les causes de ce « marasme », il signale comme « une des plus actives...

l'opposition entre l'esprit du Judaïsme traditionnel et les tendances et besoins religieux, que le christianisme a, de plus en plus, suscités et développés dans les âmes : tendances et besoins qui s'expriment d'un seul mot : soif d'une vie intérieure, fatigue et dégoût de tout formalisme. Or, les rabbins conservateurs, attentifs par tradition... à repousser toute piété plus individuelle et spontanée, se montrent fort peu enclins à répondre à ces aspirations spirituelles ».

Et voici le fait :

« A preuve, l'affaire de la « semaine de la jeunesse juive ». L'union universelle de la jeunesse juive avait tenté d'organiser pour la fin août 1927 un sorte de camping, qui aurait été en même temps une ébauche de retraite fermée. Et aussitôt, M. le rabbin Liber de prendre à partie les rêveurs et mystiques qui ont conçu un pareil projet :

« La piété (dit-il) est un entraînement... la religion, un champ qu'il

que l'idée de la vie future et de la résurrection des morts naquit et s'affirma en Israël. L'Ancien Testament n'en parle jamais. *Telle est la séparation nette entre le judaïsme et le christianisme.* Car même les Juifs qui ont admis l'idée de la vie céleste ne sont pas devenus des protagonistes de *l'ascétisme, qui caractérise si fortement le christianisme.* Or l'ascétisme a créé quelques saints, mais il n'a pas eu d'influence sur la vie réelle de l'humanité. Même les serviteurs de l'Eglise n'ont pas pratiqué l'ascétisme, contraire à la vie réelle et aux instincts de l'homme. Par contre, le judaïsme est toujours réaliste et souligne fortement l'instinct vital »...

« Au point de vue de l'idéal ascétique, il peut sembler que le monothéisme hébraïque est trop pénétré de l'hédonisme, de l'utilité concrète et immédiate. Depuis la déclaration de ces principes, des siècles ont passé. Pendant ce temps, une nouvelle religion a surgi — la religion chrétienne — qui a longtemps prêché l'idéal ascétique, le renoncement au bonheur terrestre. Qui a donc vaincu dans cette lutte millénaire entre l'hédonisme et l'ascétisme ? Aujourd'hui tout le monde doit avouer que les peuples et l'humanité entière se refusent à suivre le chemin tortueux de l'ascétisme et luttent sans cesse pour le bonheur sur la terre.

C'est simple comme la vie elle-même. C'est, si l'on veut, rationaliste et utilitaire. Mais de quoi s'agit-il au fond ? De fonder sur terre la cité civilisée, basée sur la justice, rendre la vie digne d'être vécue, en un mot, affermir le progrès de l'humanité. Le rationalisme n'est qu'un moyen, le but est le bonheur des hommes, ce qui correspond à la réalité, à l'instinct de tous les hommes de toutes époques. »

1. *Etudes* du 5 octobre 1928.

faut cultiver sans cesse si l'on veut récolter. Aussi n'ai-je pas grande confiance dans l'expérience qu'a tentée l'Union universelle de la jeunesse juive en organisant une « Semaine » pendant les grandes vacances. Cette retraite de huit jours, occupée par des entretiens, des prières ou le silence ad libitum, n'est pas, je le crains, adaptée à la psychologie juive, à la piété juive, favorable à la communauté juive. Ce n'est pas dans l'ambiance d'un esprit étranger qu'on peut espérer restaurer parmi nous la foi, le culte et les pratiques » (*Univers israëlite*, 8 juillet et 26 août 1927)[1].

Et le projet rencontra tellement d'opposition qu'il n'aboutit pas.

Mais enfin ces tendances existent et il était bon de le noter en passant.

Une autre tendance mystique, d'une marque différente, et qui compte un certain nombre de partisans, appartient en propre au Judaïsme. Nous faisons allusion à la Cabbale.

Malgré son symbolisme échevelé, et certains de ses « côtés fantastiques puérils, grotesques et parfois blasphématoires, la Cabbale a insufflé au Judaïsme un esprit qu'il ne possédait pas, elle a fait circuler dans ses veines « un sang plus ardent, lui a rendu le sens de l'intimité divine, l'a soutenu et réconforté aux siècles de persécution, et l'a sauvé de l'exclusivisme desséché et glacial qui le menaçait[2]. »

N'exagérons rien cependant. La Cabbale est souvent un illuminisme inaccessible au commun des mortels. Elle est le produit d'une mystique incontrôlée et que les chefs de la nation n'ont pas toujours su canaliser au profit de la communauté juive. Par là elle reste, au sein du Judaïsme, une forme de religion ésotérique, privilège des seuls initiés. En quoi, elle perd tout point de comparaison avec la mystique chrétienne.

Nous avons donc, soit dans le domaine de la croyance, soit dans le domaine de la vie intérieure, des différences telles entre les deux religions qu'il n'y a pas place pour une compénétration réciproque. Et c'est pourquoi il y a aussi difficilement place pour une mutuelle compréhension. C'est ce qui explique en grande partie, — ne nous lassons pas de le redire, — le malheur des Juifs, que l'extension de la chrétienté a refermés sur eux, dans un « ghetto » moral autrement terrible que le ghetto lui-même. Qu'il y eût intention de persécuter, — ce qui arriva parfois, —

1. BONSIRVEN, *Sur les ruines du temple*, p. 366.
2. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 337.

ou qu'il y eût indifférence, ou même sympathie, le plus puissant des deux faisait souffrir le plus faible par le seul fait de son existence, et de son épanouissement, qui se faisait toujours aux dépens de l'autre.

De sorte que, s'il est entièrement faux de dire que l'Eglise a persécuté les Juifs, il est au contraire très exact de penser que le Christianisme et la mentalité chrétienne sont à l'origine de toutes les souffrances et de tous les malheurs du peuple juif.

Une telle conclusion arrêterait des esprits superficiels, qui croiraient y voir une condamnation de notre foi. Pour nous qui croyons à la Providence, il n'y a là rien d'étonnant, et, la réflexion aidant, nous en venons à reconnaître que c'est une conséquence normale de l'attitude d'Israël. En rejetant Jésus-Christ, il a, pour ainsi dire, rompu le pacte conclu avec Dieu. En refusant la vérité, il s'est voué à toutes les conséquences de l'erreur. Et comme le triomphe de la vérité est l'ordre naturel et voulu de Dieu, malheur à qui y a renoncé. Le Christ a pardonné aux Juifs, c'est vrai. Mais il ne les a pas éclairés de force. Qui ferme énergiquement les paupières, on ne peut le contraindre à voir. Et dès lors, marchant à l'aveugle, Israël se heurte et se blesse constamment.

En dernière analyse, quel est le vrai responsable ?

*
* *

Il est temps de conclure. Il faut une solution au problème juif. On en a proposé un certain nombre. L'*assimilation* d'abord. Mais il y a là une équivoque. S'assimiler, est-ce prendre le genre de vie extérieur sans prendre la mentalité ? Alors ce n'est pas une assimilation, c'est une singerie. Le Juif ôtera ses papillotes, enlèvera de sa porte la Mezouza, ne mettra plus les philactères, mangera comme tout le monde des mets « impurs ». Quel progrès aura-t-il fait ? Il se sera désaffectionné de son cadre de vie, sans pour autant le changer profondément. Et de plus, il sera amené peu à peu à négliger les pratiques de sa religion. L'assimilation, c'est, pour beaucoup de Juifs, le rationalisme et l'athéisme. Ce n'est pas une solution.

On a prononcé un autre mot : l'*émancipation*. Le Juif aura les

mêmes droits que les autres citoyens. De nos jours, c'est presque chose faite. La haine du Juif a-t-elle diminué ?

On a voulu aussi leur accorder les privilèges des minorités : ils se sont fait haïr deux fois, car ils ont rendu plus difficile le gouvernement des pays où ils habitaient.

Alors un Juif est venu, Théodore Herzl. « Puisque nous ne pouvons être acceptés par les chrétiens, a-t-il dit, qu'on nous laisse partir, comme jadis Pharaon. Qu'on nous donne une terre où nous réunir, — n'importe où, — et nous ne gênerons plus personne. Son livre *L'Etat juif* fit sensation parmi ses coreligionnaires. On le supplia d'organiser un Comité juif pour la défense des intérêts de son peuple. Ce comité réunit des Congrès, et la vitalité juive se sentit stimulée. C'est alors que l'Angleterre proposa de céder aux Juifs une partie de ses possessions de l'Afrique du Sud. Herzl aurait voulu accepter. Il fut attaqué de tous côtés par les siens. Son ami Max Nordau fut même assailli à coups de revolver par des exaltés. On voulait bien une terre, mais on n'en voulait qu'une, celle vers laquelle, tous les ans, se tournent les yeux des Juifs, en la solennité pascale : « L'an prochain à Jérusalem ». C'est ainsi que naquit le Sionisme et en même temps le territorialisme. Ce dernier est voué, semble-t-il, à un inévitable échec. Car le peuple juif ne veut pas se reformer sur une autre terre que la Palestine.

Mais le Sionisme qui, grâce à la promesse Balfour, tente aujourd'hui de se réaliser, quel est son avenir ? A moins qu'il rentre dans les desseins providentiels de le faire aboutir, il semble peu fait pour réussir. Les derniers événements nous en sont garants. Et d'ailleurs, en admettant que l'Angleterre persiste dans sa politique, qu'elle réussisse à éliminer au profit des Juifs les 500.000 musulmans et les 80.000 chrétiens qui vivent en Terre-Sainte, n'oublions pas que les fils d'Israël sont plus de quinze millions répandus sur la surface de la terre. Jamais la Palestine ne pourra contenir pareille masse et la faire subsister.

A quoi l'on répond : viendra qui pourra. Mais alors pour ceux qui ne le pourront pas, le problème se posera toujours, et nous n'avons qu'une solution bâtarde, sans grand intérêt. Utopie idéaliste ou politique impérialiste, faisant de l'Angleterre la protectrice des Juifs à travers le monde, et lui fournissant une occasion nouvelle de s'immiscer dans la politique des peuples étran-

gers[1], qui dira le vrai but de l'entreprise sioniste ? A coup sûr, elle n'est pas une solution définitive.

Alors que reste-t-il ?

Il reste l'assimilation sans équivoque, celle de l'esprit, de la mentalité. Mais cela ne peut se faire que par l'incorporation d'Israël au christianisme. Le Judaïsme a rempli sa mission dans le monde. Il n'a plus sa raison d'être, car il n'a plus la vérité. Celle-ci est passée tout entière à l'Eglise. Israël ne trouvera la paix que le jour où il s'inclinera et adorera celui qu'il a crucifié.

Ce jour est-il proche ? Il ne nous appartient pas le le dire. Mais il nous appartient de prier pour qu'il ne soit pas trop éloigné, et que, bientôt, Israël retrouve « le chemin qui le mène à la Vérité et à la Vie ».

Jersey. L. Escoula, S. J.

LA VIE CATHOLIQUE EN HOLLANDE

Parmi les problèmes qui s'imposent à l'historien comme spécialement intéressants, mais non moins difficiles à résoudre, il y a celui de la moralité d'un certain peuple à une certaine époque. Pour donner par exemple une vue synthétique, mais vraiment objective de la vie et des mœurs des temps immédiatement antérieurs à la Réforme protestante, ou bien à la Révolution française, il faut disposer non seulement d'une connaissance bien grande des faits, mais aussi d'un bon sens d'autant plus fort qu'on manque pour corriger les jugements du contact réel avec la vie. Ce qui rend la tâche difficile, ce n'est pas tant l'incertitude plus ou moins grande des données historiques C'est plutôt la manière inégale dont elles s'appliquent à des individualités et à des milieux forcément très divers.

L'historien des mœurs contemporaines n'a pas la tâche plus aisée. Comme celui des temps passés, il devra accepter avec une grande réserve les données que lui procureront différentes sta-

1. Intervention de l'Angleterre en Pologne; mission de Sir Stuart Samuel. Cf. Lambelin, *Le règne d'Israël chez les Anglo-Saxons*. Paris, Grasset, 1921; livre d'ailleurs tendancieux et par endroits fort injuste. Il ne faut pas oublier que M. Lambelin a publié en France les fameux « Protocols ». Cela n'est pas dépourvu de signification.

tistiques, de soi muettes, mais éloquentes aussitôt qu'elles seront introduites dans une construction synthétique.

S'il s'agit de la vie religieuse d'un peuple ou d'une nation, la difficulté ne fait que croître, puisqu'il s'agit de reconstituer un état d'âme objectif et universel, avec des éléments qui sont principalement intérieurs et ne se manifestent que dans un mélange de faits personnels, ou bien traditionnels, fort inégalement liés à la croyance intime.

En outre, un étranger remarquerait sans doute mieux la nuance caractéristique de la spiritualité ou de la vie religieuse d'un peuple, si du moins il avait l'esprit assez large pour apprécier même ce qui lui paraît étrange, parce que original, et en même temps assez positif pour se défier des apparences qui éblouissent au premier abord. La charité chrétienne qui ne pense d'autrui que du bien doit s'unir ici à la prudence judicieuse qui soupçonne la réalité banale.

Néanmoins, nous tâcherons de donner un aperçu général et sommaire, assez objectif, espérons-nous, de la vie catholique en Hollande, disons mieux : dans les Pays-Bas, qui comprennent entre autres les deux provinces de Hollande. Le lecteur n'attendra pas ici des détails, ni les dessous des problèmes. L'occasion viendra peut-être une autre fois de le renseigner plus à fond sur l'actualité religieuse dans ce pays où la religion tient heureusement une grande place. Nous ajouterons alors des statistiques qui feront juger le lecteur lui-même.

***

Pour commencer, nous devons rendre grâces à Dieu pour les insignes bienfaits qu'Il a si visiblement et si abondamment prodigués à notre pays. Si l'on compare la situation actuelle avec celle d'il y a environ un siècle, on cherchera en vain la grande cause naturelle, qui devait nécessairement produire cette floraison religieuse. Certainement la persécution pendant deux siècles et demi a fortement purifié le milieu des fidèles. L'exclusivisme dont les catholiques avaient à souffrir, pendant cette longue période, et encore longtemps après, les a réduits à une sobriété et modestie de vie des plus salutaires.

C'était déjà dans les régions les plus aisées et les plus riches que le Protestantisme, au XVI[e] siècle, avait le plus largement

étendu ses conquêtes, surtout parmi les mécontents, — tout en laissant dans la foi des ancêtres la grande majorité de la population ; — tandis que, là, où régnait la pauvreté, une pauvreté souvent relative, le peuple restait fidèle à l'Eglise catholique.

Mais il est aussi de notoriété générale que la persécution, surtout celle de longue haleine, nuit ordinairement beaucoup à la culture générale des victimes et à leur moralité. Et la liberté enfin venue, souvent les persécutés d'antan ne savent pas en tirer avantage. Pourtant cette liberté, plus désirée qu'espérée, est arrivée, en fin de compte, dans une mesure tout à fait inattendue, et généralement aussi sans les inconvénients qu'on se croyait obligé de craindre. Certainement, les catholiques ont encore pas mal de réclamations à faire, surtout dans le domaine des fonctions publiques et gouvernementales ; et dans celui de l'enseignement universitaire, où règne encore, presque sans limites, l'ancien ostracisme « libéral ». D'un autre côté, nous n'avons pas encore reconquis la culture d'avant la Réforme et nous ne sommes pas en état de donner à la vie publique ce qu'on pourrait attendre de nous, vu notre force numérique, qui est d'un tiers de la population totale.

Mais dans sa vie religieuse, l'Eglise jouit d'une liberté presque absolue. La seule limitation regarde l'exercice du culte en plein air, et n'affecte guère que les processions publiques ; elles restent prohibées dans la plus grande partie du pays, et pas même exclusivement dans les districts en majorité non catholiques, mais aussi ailleurs, et c'est ce qui rend cette mesure plus odieuse encore. Cette situation bien anormale a donné lieu ces dernières années à plusieurs conflits politiques entre les partis de droite, à des procès judiciaires. Même tout récemment, à des dissensions dans le parti catholique lui-même. Pour des raisons d'utilité et pour le bien de la paix, les catholiques n'ont pas poussé à l'extrême leurs justes réclamations. Mais tôt ou tard, le conflit renaîtra. Espérons que l'atmosphère sera libre alors de toute haine de religion.

En quelques endroits pourtant, les processions sont libres. En d'autres, il reste des survivances des processions d'autrefois. C'est par exemple à Amsterdam ce qu'on appelle « la procession silencieuse ». Des dizaines de milliers d'hommes — les femmes ne sont pas admises — suivent la route que prenait au moyen

âge la procession eucharistique. Ils prient en silence. Toute la cérémonie se déroule pendant la nuit. Au grand matin, les églises sont bondées de communiants. Après quoi, tous retournent à leurs maisons. Ils sont venus souvent de bien loin, à pied ou en trains spéciaux, et de toutes les directions. Nulle procession, si magnifique qu'elle soit, ne peut égaler cette manifestation sobre, mais grandiose, d'une foi inébranlable après tant de siècles de persécution.

Aujourd'hui quelques retardataires seuls parmi les protestants s'acharnent à nommer encore la Hollande un pays calviniste, et se réclament de cette qualité douteuse — pour refuser aux catholiques de telles manifestations de leur foi. Historiquement d'ailleurs, non moins qu'actuellement ce titre est faux. Et si parfois l'apparence est autre, cela vient plutôt du développement attardé des catholiques, que de la force actuelle des protestants. La grande liberté des catholiques se manifeste le plus clairement sur le terrain de l'enseignement primaire. Elle a coûté des efforts assidus et continuels de plus d'une génération jusque dans ces derniers temps, parce que la garantie théorique de la loi n'avait guère de résultats pratiques. Ce n'est qu'avec les forces unies des catholiques et des protestants orthodoxes et croyants qu'on a enfin remporté cette victoire éclatante et définitive sur le libéralisme. Les noms de Schaepman (cath.) et Kupyer (prot.) resteront unis et vénérés pour leurs mérites dans cette affaire capitale. L'égalité financière de toutes les écoles, gouvernementales et libres, en a été le couronnement. L'enseignement est à une hauteur considérable. Et on a pu constater publiquement, lors de la publication de l'encyclique récente sur l'éducation de la jeunesse, que l'état de choses ici s'approche de tout près de l'idéal que le Pape propose. Reste encore à obtenir le même droit pour l'enseignement supérieur. Depuis quelques années, nous avons notre Université catholique de Nimègue, réduite provisoirement à trois facultés, mais entretenue exclusivement par les catholiques, sauf une subvention dérisoire de l'Etat.

Il y a pleine et totale liberté enfin, dans les nominations du clergé, tant supérieur qu'inférieur ; liberté dans la formation des séminaristes et pour le recrutement des ordres religieux, pour l'érection de nouvelles paroisses, presque exclusivement de peu d'étendue, la construction de nouvelles églises ou couvents, in-

firmeries et tout ce qui regarde la pleine vie sociale des catholiques, dans ses organisations. De sorte que sous cet aspect, il y a même une activité étonnante.

Nul ne pourra non plus contester que jouissant d'une telle indépendance, les catholiques n'en ont pas profité pour la consolidation de la vie religieuse elle-même. Par nature, le peuple hollandais est sérieux. Quelques-uns retrouvent là l'influence du calvinisme, qui n'a pas manqué de lui imposer en partie son empreinte. Toutefois, tandis que ce dernier est en déclin, le catholicisme ne reprend pas mal son caractère propre. En général, les fidèles sont assidus aux offices religieux et beaucoup d'étrangers sont édifiés de voir nos églises pleines, le dimanche, d'une assistance sérieuse et dévote. Les mandements de Rome et des évêques au sujet du culte et de ses accessoires sont exécutés avec une docilité et un dévouement des plus exemplaires.

Naturellement, la persécution de plusieurs siècles n'a pas laissé d'influencer aussi cet état de choses, et cette mentalité ; et les générations actuelles et futures auront à prouver qu'elles sauront garder intact cet héritage de nos pères. Dans la prospérité dont elles jouissent, elles auront à regarder la foi et la religion comme leur plus précieuse possession, à laquelle il faudra tout sacrifier, comme l'ont fait nos devanciers, afin que la prospérité ne paraisse pas un ennemi plus redoutable que la misère aux temps passés.

En général, le catholique non pratiquant n'est plus regardé comme catholique, ce qui laisse aux autres une grande liberté d'agir et de déployer leur zèle. Les relations y gagnent en franchise et les influences du parti non pratiquant réduites à leur vraie proportion. Néanmoins, cela fait enregistrer une perte, comme nous le verrons plus loin.

En face des non catholiques, il y a entre les coreligionnaires catholiques une grande unité d'esprit et d'action, unité un peu éprouvée ces dernières années, mais non ébranlée croyons-nous. On serait tenté d'attribuer aussi cet état de choses aux persécutions du dehors. Mais d'abord est-il sûr que la démoralisation qu'on constate souvent dans les persécutions de longue haleine n'attaque pas aussi l'esprit d'unité ? Et ensuite les faits n'ont-ils pas démontré le contraire ? Puisque c'est seulement relativement bien tard après la persécution que cette unité s'est développée et

consolidée, en passant d'une forme plutôt passive à une activité solidaire ? Trop longtemps les catholiques ont été éliminés de la vie publique (comme d'ailleurs au dix-neuvième siècle les protestants croyants et orthodoxes), par le despotisme des libéraux[1], qui se sont regardés longtemps et continuent encore à se regarder comme le parti pensant de la nation et pour cela comme les maîtres des autres.

La sobriété de vie des persécutés (certainement aussi gaie que le puritanisme des calvinistes plus aisés) n'a pas laissé de préparer merveilleusement nos coreligionnaires à leur rôle moderne. Il paraît sûr que les provinces qui autrefois et longtemps encore ont souffert le plus des exactions injustes des vainqueurs, manifestent actuellement une vitalité hors pair et semblent destinées à jouer un rôle prépondérant dans un avenir assez prochain. .

Ce sont les catholiques qui ont les familles nombreuses, quoique malheureusement sous ce respect il y en a pas mal qui commencent à trahir leur foi et leur religion. Puisque longtemps exclus (ils le sont encore de fait, non de droit) de beaucoup de charges et professions supérieures, ils se sont jetés dans l'industrie et dans le commerce et ils y forment un fort contingent. Ce qui fait déplacer lentement la prospérité.

Heureusement, les relations entre les laïcs et le clergé sont généralement des meilleures. Le clergé se recrute principalement dans les classes moyennes (ce qui est bien la cause que les relations restent fréquentes). Nul terrain de la vie sociale où le prêtre ne soit admis comme conseiller. C'est une tâche parfois lourde, qui lui prend beaucoup de temps. On s'en plaint souvent ; d'abord, le prêtre lui-même, absorbé par cette sorte de ministère qui ne lui laisse pas de loisir pour l'étude, parfois pour la prière ; souvent aussi des laïcs qui regardent cette tâche comme de l'ingérence volontaire. Si l'on manque de vigilance, il pourrait y avoir là un danger dont les conséquences seraient assez désastreuses, principalement sur le terrain religieux. Malheureusement, il y en a qui ne savent pas s'en rendre compte.

En somme, le contact continuel du clergé avec les laïcs de part et d'autre a plus d'avantages sérieux que d'inconvénients.

1. On sait que dans la plupart des pays étrangers, le mot *libéral* équivaut à notre mot *radical*. — N.D.L.R.

Ami toujours le bienvenu dans la famille, il a une influence prépondérante non pas seulement sur la vie publique, mais aussi sur la vie familiale. Quantité de vocations à la prêtrise ou à la vie religieuse naissent de ces entretiens, ou au moins sont influencées par le respect dont jouissent les ecclésiastiques. On a constaté en outre un accroissement général et merveilleux des vocations, — qui ne paraît même pas encore avoir atteint son maximum, puisque les séminaires et les écoles des religieux doivent être constamment agrandis, — depuis l'anticipation de la première Communion des enfants : mesure mise en exécution sans réserve dans tout le pays, et immédiatement après que le Pape avait parlé.

Et si çà et là il y a un manque de prêtres, c'est plutôt à cause de l'abondance des vocations qui fait que des pléiades de jeunes missionnaires, s'en vont partout dans le monde. Nombre de congrégations étrangères de religieux et religieuses viennent fonder ici un noviciat, tandis qu'autrefois, ils n'arrivaient qu'en passant, chassés par la persécution de leur propre pays, mais admis dans le nôtre sans aucune réserve. Les religieux ne restent pas à l'écart, mais se mêlent à tous les intérêts de la vie catholique. Beaucoup d'entre eux ont des paroisses et y travaillent tout aussi bien que le clergé séculier, surtout dans les grandes villes.

Ce n'est pas seulement le menu peuple et les simples fidèles qui s'intéressent ardemment des missions catholiques ; même les étudiants de l'Université s'en occupent de toutes les manières qui leur sont possibles : congrès, études, questions mises au concours, quêtes, etc. La jeunesse en général manifeste un vif attrait pour les colonies, attrait qui influence en partie l'idée d'apostolat religieux.

Jusqu'à ces derniers temps, les catholiques vivaient à côté des non-catholiques, sans faire aucune tentative sérieuse d'apostolat à l'intérieur du pays. Devant leurs pertes croissantes nullement compensées par les conversions au catholicisme, on comprend qu'ils aient été amenés à changer radicalement de tactique. Depuis une douzaine d'années, on a tâché d'avoir contact avec les non-catholiques. C'est surtout en Angleterre et en Amérique qu'on a appris la méthode. Mais elle commence à avoir ici son caractère propre. Dans la rue, des apôtres laïcs s'adressent au peuple ; dans les églises, on fait des conférences réservées

d'abord aux non-catholiques seuls (c'est la méthode des Pères Dominicains) ; dans les universités sont organisées des conférences scientifiques sur toutes les matières de religion : théologie, mystique, sacrements, histoire, etc. ; le tout, non pas directement pour opérer des conversions, mais surtout pour répandre parmi les classes différentes, de plus saines idées sur notre foi. D'ailleurs, les conversions augmentent sensiblement. Il est incontestable que, depuis lors, les relations entre catholiques et non-catholiques ont beaucoup changé et que vraiment une partie du public commence enfin à lire les livres catholiques, que répandent surtout deux Sociétés de propagande religieuse (*Apologetische Vereeniging Petrus Canisius et Geert groope genootschap*). Chose digne de remarque, la première revue catholique lue par les Protestants, est une revue apologétique, *het Schild*, qui jouit d'une popularité toujours croissante.

Ce n'est malheureusement pas seulement du gain que nous a apporté notre émancipation. Les catholiques vivant autrefois un peu séparés des autres, n'avaient relativement que peu de dangers à supporter. Ecartés des périls de la vie mondaine, ils avaient concentré leurs forces sur la vie religieuse. Cela aussi a changé. La plus grande liberté dont ils jouissaient leur a fait prendre des allures moins réservées, les a mêlés à la vie publique. L'exode croissant vers les grandes villes — en 1859, 36 % de la population demeurait à la campagne : en 1920, ce nombre était réduit à 25 % — a déraciné quantité de simples gens, qui n'étaient pas préparés suffisamment à la lutte. Le fléau des mariages mixtes a dévasté plusieurs familles jusque-là foncièrement catholiques et a éclairci nos rangs. Partiellement, le mal est endigué par les mesures rigoureuses des évêques, qui n'ont pas craint d'appliquer aux grands maux les grands remèdes. Néanmoins, nos pertes annuelles, surtout dans les grandes villes restent effrayantes Quelques conversions au catholicisme causées par des mariages sont, en nombre et en qualité, une compensation par trop parcimonieuse. D'autre part, le socialisme a fait des ravages dans nos rangs, moins à la campagne que dans les villes. Sans cette décimation continuelle, nous aurions depuis longtemps la majorité dans le pays, tandis que l'accrétion reste minime à présent. Relativement aux cultes non-catholiques, nous perdons moins.

Mais vu la forte natalité parmi les catholiques, les chiffres restent inquiétants. L'ennemi commun de toute religion reste le communisme : et il est fort à regretter que beaucoup de protestants ne le comprennent pas suffisamment ; au lieu de lutter de concert avec nous, ils persévèrent à plus aimer les Turcs que les papistes. Heureusement, cette mentalité diminue.

Nous croyons avoir donné une vue bien superficielle, mais néanmoins objective de l'état des choses dans notre pays. Prochainement, nous tâcherons de fournir des détails plus suggestifs.

Utrecht. Dr J. Sassen, O. P.

CHRONIQUES

Chronique de Philosophie [1]

IX. — Il convient de féliciter la maison Marietti, de Turin, d'avoir eu la hardiesse d'entreprendre la réédition du *Cursus philosophicus thomisticus* de Jean de saint Thomas. Cette réédition était fort à désirer, car l'édition Vivès, de 1883, était très imparfaite et, d'ailleurs, depuis nombre d'années, à peu près introuvable. Le premier volume du *Cursus* (qui en comprendra trois) fait bien augurer de cette nouvelle édition. Faute de pouvoir recourir aux manuscrits de l'ouvrage, qui ont disparu, l'éditeur, le R. P. Reiser, a consulté les diverses éditions du *Cours de philosophie* et a adopté le principe de toujours reproduire celle à laquelle l'auteur lui-même a mis la dernière main. Bien qu'en général, ce soit l'édition complète de Rome (1637-1638) qui apparaisse la meilleure, l'éditeur a reproduit diverses parties d'autres éditions qui, en vertu du principe adopté, paraissent plus sûres, — tout en signalant les variantes les plus importantes.

Le texte est imprimé avec le plus grand soin, sur beau papier, et comporte, par rapport à l'édition Vivès, quelques innovations typographiques fort opportunes. C'est ainsi que les divisions du texte, ainsi que les thèses, ont été imprimées en caractères gras, ce qui facilite singulièrement la lecture. De plus, les références aux divers auteurs, qui restent toujours, chez Jean de Saint Thomas, comme chez saint Thomas lui-même, générales et vagues, ont été vérifiées et très exactement précisées en note, de manière à éviter au lecteur des recherches trop laborieuses. Enfin, le dernier volume comprendra un *index nominum* et un *index rerum*,

1. Cf. *R. A.*, décembre 1930.

toutes choses qui seront très utiles. Bref, c'est une belle réédition que nous présente le R. P. Reiser, et qui sera la bienvenue chez tous ceux qui s'intéressent à la pensée de saint Thomas.

X. — La collection des « Moralistes chrétiens » que publie la maison Lecoffre, et qui a pour but de faire connaître la morale chrétienne, telle que l'ont comprise et enseignée les grands moralistes chrétiens, vient de s'enrichir d'un volume sur Malebranche, dû au maître en malebranchisme qu'est M. Henri Gouhier. On sait que le plan de ces ouvrages est uniforme, et comporte, après une brève introduction, des extraits textuels des moralistes, organisés le plus possible selon l'ordre systématique de leur pensée, et reliés entre eux par de courtes gloses ou résumés, pour en assurer l'enchaînement continu. Ces ouvrages ne sont donc pas des œuvres de critique ou de discussion, mais des exposés aussi objectifs qu'il se peut.

De ce point de vue, l'ouvrage de M. H. Gouhier est parfait. L'auteur a réussi à donner une vue d'ensemble, à la fois succincte et nette, de la pensée morale de Malebranche, en soulignant que celle-ci n'est pas une pièce détachée de ce système qui a pour ambition de faire marcher toujours de pair et les données de la raison et celle de la foi, conformément à la tradition de l'augustinisme, — mais le système entier, considéré du point de vue du problème de la destinée. Parce qu'il n'y a réellement qu'un seul Maître, qui est le Verbe divin, parce qu'il n'y a qu'un enseignement et une vérité, il n'y a, dit Malebranche, ni raison et foi distinctes, ni philosophie et religion séparées, et la distinction commune d'une morale rationnelle et d'une morale chrétienne est dépourvue de sens. En fait, comme le montre excellemment M. Gouhier (p. 14), la métaphysique, telle que la conçoit Malebranche, est par elle-même une morale, et la Métaphysique, l'unique métaphysique, étant la métaphysique chrétienne, l'unique morale valable est la morale chrétienne. Morale qui doit être proprement une science, c'est-à-dire, comme la concevait Descartes, une chaîne d'évidences, mais qui, pour devenir telle, doit faire appel, en même temps qu'aux principes métaphysiques, aux disciplines expérimentales propres à nous renseigner sur les lois qui gouvernent les rapports de l'âme et du corps. Ainsi, « une foi qui nous révèle la chute et la Rédemption, une raison

qui nous démontre l'existence de Dieu et la nature des choses spirituelles, une science de l'homme qui nous explique la machine de son corps et les rapports de l'esprit avec ce corps — telles sont les conditions de la morale, conditions apparues successivement au cours des temps et qui pour la première fois vont se rejoindre » (p. 26), grâce au génie de Descartes.

Voici un autre aspect de la pensée de Malebranche, et qui la résume encore tout entière : sa théorie de la connaissance. M. L. Bridet a consacré à ce point de l'histoire des doctrines un bon travail, clair et bien ordonné.

« L'esprit de l'homme, écrit Malebranche, n'étant point matériel ou étendu, est sans doute une substance simple, indivisible et sans aucune composition de parties ; mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés : savoir, l'entendement et la volonté ». Or ces facultés ne peuvent recevoir que de Dieu leurs déterminations. De même que la matière ne peut d'elle-même se donner aucune modification, de même l'intelligence est impuissante à produire ses idées et la volonté incapable de se mouvoir par elle-même au bien. Il faut cependant faire une différence entre ces deux facultés : l'intelligence est purement passive, tandis que la volonté, déterminée par le bien infini, peut se porter d'elle-même vers les biens particuliers. — L'intelligence a deux fonctions : connaître et sentir, la première, destinée à mettre l'esprit en communication avec les vérités éternelles et immuables qui résident en l'Intelligence divine, — la seconde, destinée à assurer les rapports du corps et de l'âme, c'est-à-dire les perceptions qui, venues par le canal des sens, sont à l'esprit causes occasionnelles de ses pensées.

L'originalité de cette doctrine de la connaissance, écrit très bien M. L. Bridet, est qu'elle consiste « à refuser tout pouvoir de connaître aux sens et à l'imagination, et à fonder la certitude de l'intuition intellectuelle. Les informations qui viennent des sens n'ont aucune valeur de vérité ; elles sont seulement utiles dans la mesure où elles assurent la vie du corps. Quant à l'imagination, qui n'est qu'une suite des impressions des sens, elle est essentiellement une puissance d'erreur. Seul, l'entendement pur nous donne des connaissances objectives : et c'est Dieu même qui sera le fondement immédiat de cette objectivité » (p. 4). — Originalité relative, puisque, si ce n'est pas la doctrine augusti-

nienne elle-même, c'en est une forme parfaitement reconnaissable. Le principe d'une telle théorie, c'est l'opposition si radicale que Descartes (comme Platon et comme Augustin) établissait entre l'âme et le corps, comme entre deux substances complètes. Le problème était alors d'expliquer « la communication des substances », qui était d'abord un fait. Ce problème domine toute la philosophie du XVIIe et du XVIIIe siècles. Repoussant l'innéisme cartésien, Malebranche adopte pour sa part l'explication des causes occasionnelles, en laquelle l'union de l'esprit et du corps n'est rien d'autre que « la réciprocation mutuelle de nos modalités », et il aboutit au paradoxe de ne fonder que sur la foi notre certitude de l'existence des corps. Saint Augustin n'était pas allé si loin. Mais Berkeley ira jusqu'au bout de cette logique, et niera la réalité des substances corporelles. Un tel débat, une fois exclue la solution thomiste de la connaissance abstractive, devait aboutir à la *Critique* d'Emmanuel Kant.

XI. — Le problème de la place et de la signification du *Vinculum substantiale* dans la doctrine de Leibniz a exercé l'esprit critique et subtil de M. Maurice Blondel dès les débuts de sa carrière et même dès ses années de lycée, alors qu'il suivait à la Faculté des Lettres de Dijon le cours du doyen Henri Joly, et la thèse complémentaire de M. Blondel, en 1893, *De Vinculo substantiali et de Substantia composita apud Leibnitium*, naquit des réflexions inspirées par l'étude de la correspondance de Leibniz avec des Bosses. Mais, dès cette époque, le *Vinculum* leibnizien représentait aux yeux de M. Blondel, beaucoup plus qu'une énigme historique à résoudre : il avait l'avantage de poser, d'une manière extrêmement forte et captivante, un problème qui était au centre des préoccupations de M. Blondel, et auquel sa thèse de *l'Action* voulait apporter une réponse : le problème des rapports de la pensée et de l'être. Que M. Blondel reprenne aujourd'hui ce travail ancien, et non pas pour en traduire le latin assez malaisé, mais pour l'enrichir de réflexions nouvelles et le corriger sur quelques points, cela prouve à la fois l'intérêt qu'il accorde, à juste titre, à ce problème capital, et l'unité de sa pensée philosophique. Tous ceux qui aiment cette pensée, si riche et si personnelle, difficile peut-être en sa profondeur, mais vivante et ardente, éprouveront la joie la plus vive à méditer — car,

quand il s'agit de M. Blondel, lire ne suffit pas — ces pages nouvelles à bien des égards, et précieuses pour introduire à la doctrine blondélienne.

Le *Vinculum* leibnizien est une énigme, à la fois historique et philosophique. Enigme historique, en tant que la portée véritable de cette notion, que Leibniz introduit à soixante-cinq ans au cœur de son système, est restée méconnue de tous les historiens, au point que Lemoine n'hésitait pas à traiter le *vinculum* de « pur expédient, à peine digne d'un sophiste ». Enigme doctrinale aussi, en tant que cette notion pose, quant à la pensée leibnizienne, un certain nombre de problèmes assez embarrassants. Ce sont ces deux énigmes, qui, au fond, n'en font qu'une, que M. Blondel s'applique à résoudre.

La position prise par les historiens touchant le *vinculum*, et consistant d'ordinaire à le présenter comme une concession de forme aux scrupules d'un théologien catholique, oblige d'abord M. Blondel à traiter la question de la sincérité de Leibniz. Il montre, en quelques pages extrêmement nuancées, que cette sincérité est indiscutable et que ce n'est aucunement le dogme de la transsubstantiation qui a déterminé Leizniz à proposer au P. des Bosses le *vinculum substantiale*, mais bien les objections de ce dernier contre la première forme de la Monadologie, et le sentiment très vif qu'eut Leibniz — plus vif même qu'il ne le fut chez son contradicteur — des difficultés de son système.

Quelle était donc la difficulté fondamentale à laquelle se heurtait Leibniz ? C'était proprement la question de savoir ce qui peut conférer aux êtres complexes, aux réalités organiques, aux phénomènes qui manifestent de la « composition », une vraie substantialité, une valeur ontologique indépendante des perceptions subjectives ou des relations idéales entre des éléments seuls subsistants en soi. Difficulté trop certaine dans la Monadologie primitive, où, faute d'un vrai lien substantiel, les composés ne peuvent apparaître que comme de purs phénomènes, dont l'unité est l'œuvre de l'esprit. Dès 1716, Leibniz voyait si bien le problème que, par le recours à la *monade dominatrice*, il tentait de conférer au composé une quasi substantialité ou une demie réalité. Solution verbale, qui ne pouvait le satisfaire longtemps. D'où l'hypothèse du *vinculum*, c'est-à-dire d'un lien qui laissât subsister tout le monadisme, qui ne fût par conséquent ni sen-

sible, ni même « scientifique », mais qui fût apte à former avec les simples une réalité nouvelle et vraiment substantielle.

Pour entrer dans la pensée de Leibniz, il faut, comme M. Blondel le fait souvent et très justement remarquer, renoncer à l'ordre de l'imagination et éviter de concevoir le *vinculum* comme un simple résultat, postérieur logiquement aux éléments qu'il s'agirait d'unir, mais plutôt, métaphysiquement, comme une réalité, chronologiquement ultérieure aux éléments, mais logiquement antérieure, en tant que les éléments eux-mêmes, non en soi, sans doute, mais en tant que composants, n'existent et ne subsistent que par le *vinculum*. Il ne s'agit donc pas de substantialiser les phénomènes ou d'imaginer que, par l'analyse et la décomposition phénoménale, nous puissions découvrir jamais les vrais éléments de l'être substantiel, qui se réduirait, dans ce cas, aux phénomènes eux-mêmes, en tant que liés entre eux. Il faut suivre l'ordre inverse, qui est le vrai ordre métaphysique : aller de l'être un, mais complexe, aux conditions multiples et subalternes, bref, se placer au point de vue de l'unité concrète qui est *activement*, et non pas passivement, la vraie substance, c'est-à-dire non celle qui résulte des éléments abstraits, mais celle qui les engendre au titre substantiel et qui est le véritable réel. Tel est le problème que veut résoudre le *vinculum substantiale*.

Ce problème est posé clairement. Mais, ajoute M. Blondel, il aboutit à un échec. En effet, — et c'est là le sens profond du *vinculum*, — Leibniz conçoit la nécessité d'un accord entre l'entendement (ou ordre des causes efficientes, comme objet de l'entendement divin), et la volonté (ou ordre de la finalité, comme effet de la volonté divine). Mais l'accord que réalise le *vinculum* reste encore artificiel : loin de coordonner, il oppose plutôt les deux domaines, car, chez Leibniz, le déterminisme des causes efficientes reste foncier et se soumet même la nécessité morale, en sorte que le *vinculum*, ou la finalité, apparaît toujours, en fin de compte, comme résultant de ses conditions élémentaires : *ex pluribus substantiis oritur una nova*. D'autre part, si le *vinculum* seul, en tant qu'effet de la volonté divine, peut être dit réel, les monades ne jouent plus qu'un rôle de possibles et toute la monadologie se trouve orientée vers l'idéalisme absolu, et, par suite, vers le panthéisme. Si Leibniz avoue que, au delà des monades, il y a un autre mode supérieur d'existence, le *vincu-*

lum semble faire évanouir l'ordre antérieur des monades. Enfin, si le *vinculum* est le pur effet du vouloir divin, ne risque-t-on pas d'aboutir au volontarisme absolu ? Telles sont les difficultés que soulève l'hypothèse du *vinculum*, et à ces difficultés, Leibniz n'apportait aucune solution décisive : la tentative, bien amorcée, finalement avorte, faute pour Leibniz d'être arrivé à donner un contenu satisfaisant à cette réalité qu'il appelle *vinculum substantiale*, faute aussi et surtout d'avoir découvert le genre de relation qui, à la fois au point de vue cognitif et ontologique, rattache l'ordre des apparences à l'ordre d'une réalité transcendant le sensible et le discursif.

Toutefois, cet échec est instructif et l'examen des difficultés rencontrées par Leibniz peut nous donner du mouvement pour aller plus loin. L'hypothèse du *vinculum* nous conduit, remarque M. Blondel, vers une philosophie plus concrète et plus intégrale : elle ouvre l'accès à une philosophie de la volonté et de l'action « qui, maintenant les thèses habituelles de l'idéalisme leibnizien, y superposerait une doctrine concrète, qui serait ultérieure à l'harmonie préétablie comme celle-ci est ultérieure au mécanisme cartésien et aux apparences sensibles[1] ». En effet, ce qui confère de l'originalité et de l'intérêt à la tentative de Leibniz, si imparfaite et rudimentaire qu'elle soit, c'est que, « au lieu de se borner à constater, à opposer, à juxtaposer, comme tant d'autres l'avaient fait ou l'ont fait après lui, ces deux modes de pensée et d'existence, il a, pour sa part, voulu user de la critique idéaliste jusqu'à lui faire avouer finalement la légitimité d'un réalisme invulnérable à ses coups ; il a été amené à tirer en quelque sorte l'un de ses modes de l'autre, à les distinguer par voie analytique, sans méconnaître l'autre voie désirable, à les coordonner d'une façon qu'il souhaitait aussi intelligible que possible, à maintenir une solidarité bilatérale dans une hétérogénéité formelle et réelle tout ensemble. L'*Unio*, ou plutôt l'*Uniens quid*, le *Vinculum* est d'une part indépendant de telles ou telles monades ou éléments, mais d'autre part il ne se passe pas de toutes ces conditions élémentaires » (p. 102). C'est ainsi que le corps du Christ, dans l'Eucharistie, se substitue au pain et au vin, mais ne reste pas en l'air, ni n'élimine la matérialité « qui pro-

1. *Vocabulaire de la Société française de Philosophie*, au mot *Vinculum*, t. II, p. 960.

longe et permet de perpétuer à l'infini et d'étendre à l'immensité l'Incarnation elle-même : *Verbum factum est*, comme si, brûlant les étapes, la charité reliait là d'emblée l'*initium creaturae* au *terminus unionis consummatae* : cas unique et privilégié qui précède, prépare, anticipe le *Vinculum dilectionis in finem*, et qui sert ainsi non seulement d'exemple particulier et accidentel, mais de *Vinculum omnium vinculorum sbustantialium* » (p. 103). Analogiquement, en toute réalité organique, il existe une unité qui transcende les conditions subalternes. Et peut-être doit-on dire que, dans la hiérarchie des êtres, l'emboîtement des organismes, bien réels en eux-mêmes, ne s'achève entièrement et ne trouve son entière intelligibilité, beauté et bonté, « que par anticipation, subordination et assimilation à l'*Unum* où se consommera l'harmonie de l'Univers matériel et spirituel ».

Telles sont les perspectives que peut ouvrir l'hypothèse du *Vinculum*, et qui toutes relèvent d'un état synthétique de la pensée, c'est-à-dire du réalisme le plus franc. Cette hypothèse signifie que la connaissance, modelée sur l'être, doit partir, non d'en bas, à savoir, des éléments, mais d'en haut, c'est-à-dire du tout concret, irréductible à ses conditions élémentaires, parce qu'il résulte d'un « superadditum quid » : le *vinculum* n'est ni une parenthèse, qui sommerait les éléments divers, ni une sorte d'agrafe ou de lien extrinsèque, mais « une transcendance immanente à tout ce qu'elle attire, anime et associe du dedans, une sorte d'ébauche de bonté et de perfection » (p. 131). Après cela, si l'on peut trouver qu'il reste un écart entre le *penser* et l'*être*, l'*agir* nous permet de l'annuler, car c'est l'action qui forme l'unité vivante d'un composé, qui incarne la pensée dans les membres et fait participer la multiplicité de l'organisme matériel à la valeur spirituelle d'intentions transcendantes (p. 132). Elle apparaît comme le *vinculum* en exercice. En fin de compte, le *vinculum* ne trouve sa pleine signification, son rôle parfait que là où la divine charité, coagulant pour ainsi dire peu à peu, par son action intime dans les âmes, l'être et nos êtres, consomme la liaison qui accomplit le vœu du Christ : *consummati in Unum*. Si la philosophie ne peut, par ses propres moyens, *boucler* ces choses, du moins peut-elle montrer qu'elles ne bouclent pas elles-mêmes, « qu'il y a constamment un « trou par en haut », sans qu'il y ait consistance suffisante par en bas, et que

pour poser en toute son étendue l'inévitable problème de l'*agir*, du *penser* et de l'*être*, l'intelligence n'a pas dit son dernier mot. Puisse du moins l'hypothèse du *Vinculum*, si archaïque, si fruste et si caduque qu'elle soit, marquer, comme une pierre d'attente mal dégrossie, la place de la belle clef de voûte, *Lapis angularis* » (p. 136).

On pense que cette vue rapide du dernier ouvrage de M. Blondel suffira à en faire entrevoir la magnifique richesse. Peut-être fera-t-on quelques chicanes à M. Blondel : on lui dira que le problème, plus humble, de l'unité de la substance composée appellerait une solution qui mettrait en question les bases mêmes de l'idéalisme leibnizien, en d'autres termes, qu'un tel idéalisme initial ne laisse place qu'à un réalisme artificiel et arbitraire ; on remarquera aussi, sans doute, que les réalisme divers et superposés, s'ils ont entre eux une indiscutable analogie, restent, par le fait même, distincts, et qu'on ne définira pas le réalisme substantiel de la même manière que le réalisme moral ou sur naturel, parce que l'unité — le *vinculum* — n'y est pas du même genre. Mais aussi bien, M. Blondel n'avait pas à s'expliquer sur tous ces points, qu'il reprendra certainement plus en détail dans les ouvrages annoncés et impatiemment désirés. En attendant, il vient de nous donner un de ces livres beaux et bons, qui, jaillis de l'intelligence et du cœur, à la fois éclairent et vivifient.

XII. — On a bien souvent insisté, et à très juste titre, sur le retentissement social des doctrines de Jean-Jacques Rousseau, et singulièrement de la thèse, qu'il défendit avec tant de continuité et d'opiniâtreté, de la bonté naturelle de l'homme. M. S. Moreau-Rendu, en un ouvrage copieux et consciencieux, s'est attaché à expliquer la genèse et l'évolution de cette thèse dans la pensée du philosophe genevois. La plus grande partie du volume consiste en une sorte d'analyse de l'œuvre de Jean-Jacques, selon l'ordre chronologique, afin de mettre en lumière les diverses phases de l'élaboration de la thèse optimiste. L'auteur montre ensuite, brièvement, mais d'une manière claire et précise, que « la thèse de la bonté naturelle résulte d'une extraordinaire confusion entre le concept de notre essence métaphysique, le concept d'état de nature intègre (état dont Adam jouissait avant le péché), et le concept de l'individualité de chaque homme, qui, en fait, se

trouve dans l'état de nature réparée ». A ce sujet, nous avons rappelé, ajoute-t-il, que, selon Rousseau, l'homme, dès l'origine, a vécu heureux et bon, d'un état « naturel », c'est-à-dire *exigé* par la nature, et qu'il n'a eu que faire de la grâce au sens théologique du mot. Bref, de ces principes, « dérive naturellement la conséquence que l'homme n'a été fait ni pour une morale, ni pour une religion[1] ». Aussi le péché originel ne représente, selon lui, qu'une fable morbide et dangereuse ; nos souffrances sont individuelles, et viennent non de nous, mais des circonstances ; il faut donc, à tout prix, s'efforcer de détruire l'édifice social et de revenir à la *nature* (p. 326). — L'exposé de la doctrine catholique, en cet ordre d'idées, permet de comprendre quel singulier mélange de notions justes et de notions fausses enveloppe la doctrine de Rousseau.

XIII. — M. Pierre Tisserand continue la publication des *Œuvres complètes de Maine de Biran* par l'édition de deux nouveaux volumes (t. VI et VII) consacrés à la *Correspondance philosophique*[2]. Cette Correspondance est en partie inédite. Mais elle contient plus de lettres adressées à Maine de Biran que de lettres de Biran lui-même. Cependant, les lettres adressées à Biran sont précieuses pour la connaissance de sa pensée, car, en discutant les idées biraniennes, elles nous fournissent sur celles-ci d'abondants renseignements, et, d'autre part, toute cette correspondance, écrite à une époque où Maine de Biran ne rédige pas son journal, c'est-à-dire de 1802 à 1813, permet de préciser les événements les plus importants de la vie privée de Biran pendant cette période.

Le plus grand nombre des lettres de Maine de Biran ou de ses correspondants roule sur des sujets psychologiques, qui constituaient la principale préoccupation des idéologues. Elles nous font assister au développement de la pensée biranienne, à partir du sensualisme, que Maine de Biran avait d'abord professé, vers une conception de plus en plus nette de l'indépendance de la psychologie par rapport à la physiologie et à la logique. Opposé de

1. *Correspondance générale*, t. II. Lettre d'un bourgeois de Bordeaux, 14 janv. 1756, p. 246.
2. Lettres de Van Hulthem à Maine de Biran, et de Maine de Biran au Comte de Féletz et à de Gérando. Note de Maine de Biran au Citoyen B. Lettres de Cabanis à Maine de Biran. Correspondance entre Destutt de Tracy et Maine de Biran. Correspondance d'Ampère et de Maine de Biran.

plus en plus aux classifications logiques d'Ampère et de Destutt de Tracy, ainsi qu'aux théories physiologiques de Cabanis et de Bonnet, Maine de Biran met en valeur avec une fermeté et une force croissantes l'activité vivante et originale de l'esprit et la nature hyperorganique de la volonté, en même temps qu'il oppose à l'idéalisme sa conception selon laquelle le moi ne se révèle à lui-même que par son opposition au non-moi.

C'est ce que M. Pierre Tisserand explique brièvement, mais très nettement, dans l'Introduction à cette Correspondance philosophique, dont la publication, conduite avec un soin minutieux, rendra les plus grands services aux historiens pour préciser le mouvement des idées au début du XIXe siècle.

XIV. — Parmi les diverses disciplines philosophiques, la psychologie est celle qui, apparemment du moins, a le plus bénéficié des recherches expérimentales modernes. Physiologistes, biologistes, anthropologistes ont accumulé une masse énorme de matériaux qu'il s'agit maintenant d'ordonner et de systématiser. C'est à cette ambition que veut répondre le *Nouveau Traité de Psychologie* que M. Georges Dumas a entrepris avec la collaboration de nombreux savants, et dont le premier volume vient de paraître. L'ouvrage comprendra neuf tomes : sept pour la psychologie morale, et deux pour la psychologie pathologique.

Le premier volume traite de quelques notions que les auteurs tiennent pour indispensables « à ceux qui étudient les faits de l'esprit, sans les séparer arbitrairement des faits qui les conditionnent dans l'organisme ou qui les préparent dans l'évolution de l'espèce » (p. VII). D'où les six chapitres suivants : La place de l'Homme dans la série animale, — Les données de l'anthropologie, — La Physiologie des âges et des sexes, — La Physiologie générale du système nerveux, — La Physiologie spéciale du système nerveux, — Le Problème biologique de la conscience. — Le volume se termine par deux chapitres préliminaires à la Psychologie proprement dite : Introduction à la Psychologie, — et Méthodologie.

Pour connaître l'esprit dans lequel ce *Nouveau Traité* a été rédigé, il faut se reporter au chapitre écrit par M. Pierre Dumas : « Une conception commune à tous les collaborateurs de ce Traité, écrit-il, sans laquelle ils n'auraient pas eu l'idée d'une colla-

boration possible, consiste à considérer la psychologie comme uniquement fondée sur des faits et à exclure, par là même, de son domaine, toutes les spéculations ontologiques » (p. 335)[1]. Telle est l'*intention* du Traité : il s'agit de composer une psychologie scientifique, c'est-à-dire limitée à la détermination des lois empiriques des phénomènes psychologiques. Cette conception est légitime, à condition : 1. que l'on ne prétende pas qu'une telle « psychologie » se suffise et épuise son objet, et 2. que l'on s'en tienne rigoureusement aux limites de prime abord établies. — Or, dès ce premier volume, c'est un fait que, ni sur le premier point, ni sur le second, les auteurs du *Nouveau Traité* n'ont respecté la règle du jeu. D'une part, en effet, la plupart font sur le terrain métaphysique des incursions certainement très aventurées. C'est ainsi que M. R. Perrier, décrivant les étapes de la phylogénèse de l'homme, écrit : « Un fait domine toute l'organisation spéciale des Primates pris dans leur ensemble, c'est l'adaptation à la vie arboricole, et nous verrons comment tous les traits d'organisation des Primates et de l'Homme lui-même, tout, jusqu'à leur développement intellectuel, peut être rationnellement considéré comme une conséquence immédiate de ce genre de vie » (p. 26). Plus loin : « L'Homme lui-même est l'aboutissement, tant dans sa structure que dans son psychisme, d'une longue série de processus poursuivis dans la même direction au cours d'une série de générations. Rien pour ainsi dire de *vraiment* nouveau n'a été réalisé par l'Homme. Son psychisme même a ses racines dans le psychisme animal et on pourrait en suivre pas à pas les progrès à travers toute la série de ses ancêtres » (p. 53).

D'autre part, à lire les exposés de M. Dumas et de M. Lalande, on se rend compte de la prétention de la plupart des auteurs du

1. Ce « par là même » constitue un sophisme vraiment candide et fait regretter que la Logique ne précède pas, à l'ancienne manière, l'étude de la psychologie. Son étude pourrait peut-être protéger, non seulement les élèves, mais les maîtres eux-mêmes contre de tels paralogismes. En effet, comment la nécessité pour la psychologie de se *fonder* uniquement sur des faits exclurait-elle la métaphysique? On ne le voit pas, s'il est avéré que les « spéculations ontologiques » elles-mêmes reposent ou prétendent reposer sur l'expérience.

2. Même du simple point de vue anthropologique, cette affirmation est excessive, de l'aveu de M. Perrier lui-même : non seulement notre connaissance de la phylogénèse de l'homme comporte des trous béants, mais la phylogénèse, considérée en soi, apparaît comme discontinue.

Traité de présenter une Psychologie complète et qui se suffise absolument. Or, il est clair que si l'on veut se limiter à l'expérience sensible, on ne peut aboutir qu'à une psychologie matérialiste, — ce qui est encore de la métaphysique, et fort mauvaise. M. Lalande a beau dire que le spiritualisme comme le matérialisme sont inadéquats : d'un côté, il ramène abusivement le spiritualisme au spiritualisme cartésien, et, de l'autre, il se flatte imprudemment de pouvoir éviter le matérialisme.

Ces simples notes, trop courtes, suffiront à montrer que ce Traité nous introduit en pleine métaphysique et que les auteurs font de l'ontologie comme M. Jourdain faisait de la prose. Rien de plus dangereux. — Toutefois, ces remarques, qui ramènent à leur juste portée les prétentions un peu naïves des auteurs, ne vont pas à diminuer la valeur scientifique de l'ouvrage. Ce premier volume nous donne, et de la main de maîtres éminents, une somme de faits impressionnante. Le *Nouveau Traité de Psychologie* promet, à ce point de vue limité, d'être extrêmement remarquable et fournira au philosophe un résumé très sérieux et très à jour de tous les progrès réalisés dans les domaines si variés et si complexes de la psychologie expérimentale. Si, au point de vue proprement philosophique, ce Traité paraît devoir refléter un état d'esprit largement dépassé et presque périmé, au point de vue scientifique, il constituera une mine d'information d'une grande richesse.

XV. — M. Durand-Doat, dans le petit volume intitulé *le Sens de la Métaphysique*, se préoccupe de définir exactement l'objet, le rôle et la méthode de la métaphysique. L'objet métaphysique, écrit-il, n'est autre que « l'ensemble des données — notions et principes — universelles qui sont supposées par toutes les autres » (p. 5). Cet objet doit être conçu comme si parfaitement universel que, tout en se retrouvant nécessairement en toutes choses, il ne soit cependant aucune chose spécifiée en particulier. Cela étant, l'auteur critique fort pertinemment Emmanuel Kant, en montrant que le grand paralogisme de la Critique kantienne consiste à nier toute possibilité d'expérience métaphysique, c'est-à-dire d'une contrainte rationnelle imposée à l'esprit par l'objet. En effet, si nous n'avons pas d'intuition intellectuelle, il n'y a pas de métaphysique possible. Mais justement,

qu'il n'y ait pas d'intuition intellectuelle, Kant ne le démontre pas, mais le postule gratuitement. La Critique est ainsi une vaste pétition de principe.

Tout cela est juste, comme aussi cette observation que le lien profond qui unit la métaphysique au reste de la philosophie, c'est-à-dire l'ontologie, entendue en son sens le plus classique, avec les diverses métaphysiques spéciales, consiste en ceci « qu'une organisation, atteignant ou visant un certain degré d'achèvement, implique nécessairement une métaphysique universelle, exprimée ou non, qui, inversement, lui fournit son fondement ultime » (p. 56). — Mais où nous ne pouvons suivre l'auteur, c'est quand il ramène l'idée universelle d'être à son sens copulatif ou logique, à savoir à la notion de rapport, et conclut que seule la pure étendue ou l'espace correspond à une telle idée. La métaphysique, en son sens le plus strict, ce serait donc proprement l'intuition de l'étendue, et ce serait par la notion d'étendue-rapport que tous les problèmes métaphysiques particuliers pourraient être résolus.

En somme, les principes sont bien posés. Mais l'application nous paraît défectueuse : la notion d'étendue n'est pas absolument dernière ou universelle ; elle est elle-même une certaine détermination de l'idée d'être, et ne peut, par conséquent, fournir le fondement cherché de l'ontologie.

XVI. — Le problème du continu et du discontinu est l'un de ces problèmes philosophiques qui n'ont jamais cessé de s'offrir à la spéculation, depuis l'antiquité grecque, où Zénon d'Elée en présentait une solution si paradoxale, jusqu'aux doctrines modernes qui, soucieuses de garder le contact avec les sciences de la nature, reçoivent souvent des mains des physiciens des solutions apparemment aussi étranges que celles que proposait jadis le sophiste éléate. C'est que ce problème est au début et au terme de toutes les sciences de la nature, au début et au terme aussi de la « philosophie naturelle », puisque c'est le fond même de l'être « mobile » qui est en question. Mais c'est excellemment un problème philosophique, parce que la solution dernière n'est plus du ressort du pur savant, mais du philosophe, c'est-à-dire qu'elle est métaphysique.

C'est sur ce problème, si ancien et toujours nouveau, que le

quinzième des *Cahiers de la Nouvelle-Journée* appelle notre attention. Cette étude sur le continu et le discontinu, traitée d'un point de vue scientifique par des spécialistes divers[1], s'encadre entre deux études philosophiques d'un grand intérêt, l'une de M. J. Chevalier (*Continu et discontinu*) ; l'autre de M. Edouard Le Roy (*Continu et discontinu dans la matière : le problème du morcelage*).

M. J. Chevalier se préoccupe surtout de montrer, à l'aide d'exemples empruntés aux diverses disciplines scientifiques, comment le problème doit être posé : il ne consiste pas à chercher si le réel est continu ou discontinu, car il est l'un et l'autre, mais dans quelle mesure il est continu, et dans quelle mesure, discontinu. Une des grandes causes d'erreur de la spéculation, c'est de considérer comme s'excluant mutuellement dans le réel des choses qui ne s'excluent que dans nos concepts, ou, pour parler comme Aristote, de ne pas comprendre que les contraires, qui s'opposent en nos abstractions, peuvent coexister, sous des rapports divers, dans le réel. En fait, l'univers est simultanément continu et discontinu : la pure continuité en ferait un tout homogène, comme la pure discontinuité le ferait absolument multiple. Si l'on voulait traduire exactement l'union intime en l'être mobile du continu et du discontinu, on devrait dire qu'il est « une discontinuité liée ou une continuité mouvante » et que « la loi de transformation naturelle d'un être ou d'un phénomène paraît consister en une série de passages d'états stables à états stables par des positions instables » (p. 23). C'est ainsi que, de points de vue divers, on peut affirmer dans les êtres soit la continuité, soit la discontinuité, selon qu'on envisage les états différents qui sont comme les étapes de la transformation ou qu'on s'attache à la succession même de ces états. Mais on voit que rien ne serait plus faux que de supprimer l'un des deux aspects au profit de l'autre.

Ces considérations, les études qui suivent les justifient pleinement, du point de vue des disciplines scientifiques. Quant à M.

1. Mathématicien (Victor Carlhian, *Nombre et géométrie*), physicien (Louis de Broglie, *Continuité et individualité dans la physique moderne* ; G. Urbain, *Les structures matérielles secrètes*), biologiste (Louis Vialleton, *Types d'organisation et types formels*), juriste (Maurice Haurion, *De la répétition des précédents judiciaires à la règle de droit coutumière*), linguiste (A. Meillet, *Le développement des langues*).

Le Roy, s'il est d'accord avec tous les auteurs précédents pour affirmer que le continu et le discontinu ont simultanément droit de cité dans le réel, il semble, au premier abord, n'admettre le discontinu qu'à titre de simple tolérance : « Les deux catégories, écrit-il, ne doivent donc pas être juxtaposées symétriquement au même niveau, mais subordonnées l'une à l'autre. Le continu représente le réel en profondeur mieux que le discontinu : ce dernier est un caractère de nos démarches plutôt que des choses mêmes. Dès lors, le continue se justifie de soi en qualité de principe et le discontinu à titre second, instrumental, relatif, comme outil de pénétration analytique, symbole de discernement approché, produit de choix opératoire ou effet de rassemblement momentané de l'intelligence en époques de lumière plus éclatante. On ne forcerait presque pas les choses en disant que, si le discontinu caractérise la science positive, il n'y a métaphysique véritable que par retour au continu » (p. 164). En somme, le réel est continu, et la discontinuité n'est que le résultat d'un artifice. Nous voici, par cette exclusion du discontinu au profit du continu, rejetés dans une direction où M. J. Chevalier, comme tous les savants qui ont collaboré à ce Cahier de la *Nouvelle-Journée*, nous ont avertis que nous ne rencontrerons que des obstacles et des apories aussi invincibles que celles de Zénon. Toutefois, il y a un biais par où M. Le Roy rejoint M. Chevalier, car le discontinu qu'il repousse, c'est le discontinu mathématique, comme le continu où il voit l'essence du réel n'est nullement le continu homogène du mathématicien, mais le continu hétérogène, qui est aussi bien discontinuité liée. Autant avouer que ces notions de continu et de discontinu, empruntées aux sciences mathématiques ne s'appliquent pas au réel, et la difficulté que M. Le Roy éprouve à définir exactement sa pensée ne vient que de ce qu'il reste sur le plan des notions physiques, sans aller jusqu'au métaphysique. Car le problème du continu et du discontinu, c'est, métaphysiquement, le problème de l'un et du multiple ou, plus précisément, celui de l'acte et de la puissance. Et cela prouve que, depuis Aristote, démontrant à Zénon d'Elée que ce problème relevait, non de l'imagination spaciale, mais de la philosophie première, — les sciences de la nature ont pu se développer prodigieusement, nous sommes toujours tributaires des mêmes perspectives métaphysiques.

XVII. — M. Jean Dabin, dans son ouvrage sur *la Philosophie de l'ordre juridique et positif*, s'est proposé de préciser l'esprit et la méthode de cette discipline normative particulière qu'on appelle tantôt *droit*, tantôt *jurisprudence*. Son objet n'est donc pas proprement de philosophie pure, mais plutôt de philosophie juridique appliquée, et un tel objet, ainsi limité, suppose admis d'emblée « qu'il existe des vérités morales certaines, accessibles à la raison ; que le droit et la justice, valeurs de l'ordre spirituel, sont des réalités objectives ; que la société politique et, d'une manière générale, les groupements et institutions humaines sont pour l'homme et, dans la mesure où chaque individu est homme, pour l'individu, et non l'inverse » (p. VI).

Quant aux tendances de la philosophie juridique, telle que la conçoit M. Dabin, on peut les définir brièvement, en disant que l'intention de l'auteur est d'expliquer, d'illustrer et de défendre le point de vue spécifique du « juridisme », contre lequel s'élèvent aujourd'hui la psycho-sociologie, d'une part, et, de l'autre, le moralisme. Pour le positivisme juridique, le droit se ramène tout entier à ce que chaque peuple sent et désire comme le droit : conception, remarque M. Dabin, qui anéantit le droit dans sa substance d'abord, faute d'avouer au droit un contenu propre et objectif, dans sa forme ensuite, faute d'admettre une « formulation » juridique et une contrainte proprement dite. C'est là nier, en fait, toute liberté personnelle au profit de l'arbitraire de la « conscience collective », chère à l'école sociologique. — Le « moralisme » juridique, en réaction contre le positivisme sociologique, refuse de reconnaître comme droit la règle promulguée par l'autorité, et n'admet sous le nom de droit que ce qui se présente comme conforme à un idéal plus ou moins précis de « droit naturel ». Par là, le moralisme sauvegarde assurément le caractère objectif du droit ; mais il a le tort de substituer à la matière propre du droit un contenu trop exclusivement moral, et, le plus souvent « un moralisme invertébré, sans règles ni catégories, beaucoup trop vague pour fournir une norme au juriste » (p. VII). C'est contre ce double mouvement que M. Dabin s'est appliqué à mettre en valeur la nature spécifique du droit, c'est-à-dire à la fois sa spontanéité formelle et sa spontanéité matérielle.

Le but ainsi défini de l'auteur explique la méthode et le plan

qu'il a suivi dans son ouvrage. Faute d'un point de départ assuré par l'admission unanime d'une notion commune du droit, il s'agit d'abord de décrire l'ordre positif juridique de manière à caractériser en ses traits essentiels la règle du droit, et à justifier sa raison d'être (Introduction). M. Dabin expose ensuite les principes directeurs de l'élaboration de la règle du droit (section 1), et se préoccupe particulièrement de définir la place et la portée du droit naturel (Section 2). De la théorie passant aux applications concrètes, M. Dabin confronte les résultats spéculatifs obtenus avec les faits, tels que les révèlent les solutions juridiques admises en certaines matières du Droit des biens (Section 3). Enfin viennent les problèmes relatifs à la sanction des principes rationnels de l'élaboration juridique, soit dans le cas d'application correcte (problème de la force obligatoire du droit juste), soit en cas d'application incorrecte (problème de la force obligatoire du droit injuste) (Section 4).

J'ai résumé à grands traits la matière de l'ouvrage de M. Dabin. Mais un tel résumé ne saurait suffire à mettre en relief toute la richesse de ce remarquable travail, dont on doit admirer l'information, tant positive que spéculative, la fermeté de la doctrine et l'exposition parfaitement claire. Un très beau et très bon livre.

XVIII. — Le petit livre que M. J. Vialatoux vient de publier sur *le Discours et l'Intuition*, expose avec beaucoup de bonheur quelques notions claires sur un sujet que le bergsonisme a mis à l'ordre du jour philosophique, — et parfois un peu embrouillé. Après avoir distingué le discours d'avec l'intuition, M. Vialatoux montre que la connaissance implique l'union concrète de l'un et de l'autre. Connaître, c'est, en effet, *voir* : partir d'une chose vue, d'abord confusément, y appliquer l'esprit avec toutes ses ressources, l'analyser, c'est-à-dire la décomposer mentalement, afin d'aboutir à la voir encore, mais cette fois nettement, dans sa richesse complexe et synthétiquement appréhendée de sa nature, et dans sa liaison intelligible au reste des choses. La connaissance va donc d'une intuition à une intuition, d'une intuition sensible à une intuition intellectuelle, la seconde étant déjà virtuellement présente en la première, et c'est l'office du discours de nous conduire de l'une à l'autre. En fait, l'intuition intellec-

tuelle finale est une limite jamais parfaitement atteinte, car nous ne pouvons prétendre à pénétrer l'être ou le réel jusqu'en ses profondeurs dernières. Seule, une pensée créatrice pourrait être ainsi exhaustive. Voilà pourquoi le discours n'est, au fond, jamais achevé et reste toujours nécessaire, et il y a là le principe d'un mouvement indéfini de la pensée vers une vision de plus en plus adéquate du réel, jusqu'au point, toujours idéal ici-bas, où le concept coïnciderait avec l'Idée, selon la doctrine si profonde de saint Augustin.

Cette doctrine, M. J. Vialatoux l'illustre par de suggestives applications aux domaines de la connaissance morphologique, des mathématiques, de la sociologie, de la morale, de l'invention et de la connaissance ontologique, pour conclure que si « nous conformant à l'usage établi, nous nommons *science* ou *connaissance logique* la connaissance des relations ou des lois, et *métaphysique* ou *connaissance ontologique* la connaissance de l'être et de l'absolu, nous nous voyons amenés à dire que, comme la science est ouverte au discours, la métaphysique est ouverte à l'intuition ; et que notre pensée humaine, naturellement apte à l'œuvre scientifique par son caractère discursif, nous apparaît aussi naturellement apte à la métaphysique par son caractère intuitif. Notre pensée vulgaire et commune, si elle est « lestée de géométrie », est animée aussi et comme tendue de métaphysique » (pp. 101-102).

Ces pages excellentes, écrites dans une langue sobre et ferme, et soucieuses, avant tout, de précision et de clarté, sont d'un vrai philosophe, qui a su mettre judicieusement au point un problème dont la solution commande, en somme, toute l'orientation doctrinale.

XIX. — L'ouvrage fort intéressant de M. Giuseppe Tarozzi porte, comme le titre l'indique, sur deux questions bien déterminées : celle de l'existence et celle de l'âme. La première constitue le problème gnoséologique, la seconde le problème psychologique. En fait, et comme c'était inévitable, M. Tarozzi a abordé, au cours de son travail, la plupart des grands problèmes philosophiques.

Les conclusions auxquelles il aboutit sont qu'il faut admettre l'existence d'un réel transcendant et d'une réalité psychologique

individuelle. Si ces conclusions, qui conduisent M. Tarozzi en dehors du positivisme, auquel il avait jusqu'ici adhéré, nous apparaissent, en effet, solidement établies, nous devons cependant remarquer que la manière dont l'auteur les présente les rend encore passablement incertaines et flottantes. Car, sur ce réel transcendant, et sur la nature de la réalité psychique individuelle, M. Tarozzi s'avoue incapable de se prononcer. Nous ne sommes en fait conduits qu'à cet Inconnaissable spencérien, dont Hamelin disait qu'il n'était, au total, qu'une forme du mal connu.

D'ailleurs, M. Tarozzi fait observer avec beaucoup de soin que cette abstention où il croit devoir se tenir n'est aucunement une négation. L'esprit positiviste, dit-il, n'est pas, ou ne doit pas être, un esprit de négation. Au contraire, il avoue que rien n'est plus légitime que d'appeler la religion à combler les insuffisances de la raison, pour définir la nature, l'origine et la destinée de l'âme. Et même, d'une certaine manière, c'est bien dans le sens des affirmations religieuses que nous oriente la raison, sans pouvoir cependant nous y faire aboutir. — Sans doute, répondrons-nous, la religion nous fournit des réponses certaines sur tous ces problèmes. Mais ces questions ne sont pas uniquement du ressort de la religion : elles sont encore du domaine de la raison. Faute d'en reconnaître le caractère proprement rationnel, nous aboutissons, d'une part, au fidéisme, et, d'autre part, à une sorte de contradiction. Car il nous semble qu'il est impossible de formuler sur le réel transcendant et sur la réalité psychique un jugement d'existence, sans qu'y soient impliquées des affirmations de nature et d'essence. M. Tarozzi, dont l'effort de sincérité est évident, sera conduit à comprendre que, dans les conclusions trop modestes où il veut s'enfermer, il trouvera, comme eût dit Malebranche, « du mouvement pour aller plus loin »[1].

Régis Jolivet,
professeur à la Faculté de Théologie de Lyon

Septembre.

1. Erratum. — Dans la première partie de cette chronique (décembre 1930, p. 745) il a été imprimé que « les livres de Denys étaient en circulation aux environs de 440, *c'est-à-dire plus de cent ans* avant la naissance de Sévère d'Antioche ». Cette précision offense la chronologie et ne pourrait cadrer qu'avec les conséquences paradoxales qu'on tirait jadis des théories einsteiniennes! Au lieu de « plus de cent ans », il faut lire : *près de vingt ans.*

Chronique de théologie dogmatique

1° Martin JUGIE. *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium.* Vol. III. *De Sacramentis.* Paris, Letouzey et Ané, 40 fr.
2° A. D'ALÈS, S. J., *Eucharistie*, Paris, Bloud et Gay BCSR, 10 fr.
3° Fr. MUGNIER. *Le Sacerdoce.* Paris, Flammarion, 10 fr.
4° SCHEMBRI, *De Sacramentis.* Vol. I. Turin et Rome, Marietti, 7 lires.
5° Dr Jean GSPANN, *Summarium Theologiae dogmaticae*, Paris, Lethielleux. 30 francs.
6° Cardinalis VAN ROEY. *De Virtute charitatis. Questiones selectae.* Malines, Dessain.
7° Abbé LEVESQUE. *L'origine du culte du Sacré-Cœur de Jésus et son objet.* Avignon, Aubanel Père. 20 fr.
8° O'MAHONY, O.F.M.C., *The desire of God in the philosophy of S. Thomas Aquinas.* Cork. University Press.

Les Sacrements ont toujours une grande place dans l'actualité théologique : La moitié des ouvrages recensés dans la précédente chronique de théologie dogmatique s'occupaient des Sacrements. La Chronique qui s'ouvre aujourd'hui leur donne la même proportion : quatre volumes sur huit.

1. La plus importante de ces études consacrées aux Sacrements, c'est celle du R. P. Jugie : *Theologiae dogmaticae Groeco-Russorum expositio. De Sacramentis seu mysteriis.* C'est, par le numéro qu'il porte, le troisième volume du grand ouvrage du R. P. sur la théologie dogmatique des Orientaux dissidents. A ma connaissance, il n'est de cet ouvrage que le second volume paru, et il n'est pas la suite immédiate de celui qui le précédait avec le numéro 1. Il ne répond pas, non plus, à ce que l'auteur avait jadis annoncé comme devant être le troisième volume. Quoi qu'il en soit de cette modification introduite après coup dans le plan de l'œuvre en cours de publication, le volume qui vient de paraître forme un tout à part, bien homogène, et parfaitement distinct des autres volumes parus ou à paraître. C'est un exposé synthétique de la théologie sacramentaire des Orientaux dits orthodoxes, grecs et russes. Il renferme huit traités : un sur les Sacrements en général, sept sur chacun des Sacrements, nos sept sacrements, qui sont aussi le plus souvent les leurs. Dans chacun des traités, l'auteur expose ce que pensent les orthodoxes, en insistant surtout sur les points où ils se divisent, et ceux sur lesquels ils se séparent de nous.

L'exposé est clair, instructif, intéressant. Dans chacun des traités le plan suivi est celui même qu'adoptent communément les théologiens catholiques dans leurs traités classiques. Le plan adopté par l'auteur bien qu'il semble de prime abord tout à fait naturel, ne me paraît pas pourtant s'imposer. Il est incontestablement le plus commode pour l'auteur, il n'est peut-être pas le plus opportun pour le lecteur. C'est à travers la théologie catholique actuelle qu'il aperçoit la théologie des dissidents; et cela ne va pas sans de graves inconvénients. Premier inconvénient : On se demande et l'on ne peut s'empêcher de se demander si le plan lui-même, par le seul fait qu'il est suivi, ne grossit pas les ressemblances entre dissidents et catholiques. Pourquoi, par exemple, sept traités des Sacrements en particulier, puisqu'il en est beaucoup qui n'admettent pas ce chiffre, ou qui tout en l'admettant, y introduisent la profession religieuse, et rejettent l'un ou l'autre des Sacrements que nous admettons ? Et à l'intérieur de chaque traité des questions analogues pourraient se poser. Second inconvénient plus considérable encore : Avec le plan suivi on retrouve difficilement la synthèse sacramentaire de chacune des principales écoles théologiques d'Orient, et l'on ne suit pas du tout la genèse des erreurs qui au cours des âges se sont introduites dans des conjonctures assez diverses ,et ne sont pas cependant dénuées de tout lien logique. Au lieu d'adopter tel quel le plan de nos manuels catholiques, mieux eût valu peut-être grouper ces diverses doctrines par écoles, et pour chaque école mettre bien en relief l'origine des idées maîtresses d'où dérivent toutes les autres. J'entrevois que c'eût été plus difficile, et je soupçonne que c'est l'une des causes déterminantes de l'ordre adopté. L'autre eût été pourtant bien préférable. Malgré ces réserves, l'ouvrage du P. Jugie est un vrai trésor et qui rendra d'immenses services. Y puiseront avantageusement, tous ceux d'abord qu'intéresse la pure spéculation sacramentaire, puis aussi tous ceux qui pour des raisons d'ordre pratique ont à connaître ce qui se fait en Orient, et donc aussi la doctrine qui prétend justifier toutes ces manières de faire. Particulièrement intéressant, à mon avis, ce qui nous est dit du nombre des sacrements de l'épiclèse, du divorce, de la sécularisation des Prêtres. L'idée générale que laisse la lecture de cet ouvrage, c'est que les

divergences doctrinales les plus importantes qui séparent aujourd'hui l'Orient de l'Occident, en matière de Sacrements, n'ont (sauf peut-être pour ce qui est du divorce) leur point de départ qu'après le schisme du onzième siècle, ou même après le Concile de Florence, quand ce n'est pas au dix-huitième ou au dix-neuvième siècle, après l'infiltration en Orient des idées protestantes. Dans l'ensemble ces divergences doctrinales sont bien plus récentes que les divergences liturgiques ou canoniques dont le R. P. Jugie ne veut pas faire l'histoire et ne parle qu'incidemment.

En somme, malgré les imperfections signalées et que l'on aurait tort d'exagérer, le nouveau volume du R. P. Jugie est un travail de toute première valeur et qui s'impose dans toute bibliothèque de séminaire et de scholasticat. C'est un nouvel instrument de travail qui répond à un besoin réel même là où l'on n'en avait pas d'abord conscience. C'est un double mérite du livre et de le faire sentir et de le satisfaire.

2. Le nouveau petit volume en français, du R. P. d'Alès, sur l'*Eucharistie*, fait pendant à celui que le même auteur a déjà publié dans la Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses, sous le titre *Baptême et Confirmation*. Comme ce dernier, il s'appuie sur un ouvrage de caractère plus technique, écrit en langue latine, et destiné aux étudiants en théologie. De l'un et l'autre volumes de la série latine, la *R. A.* a déjà rendu compte dans une précédente chronique (juin 1930). Entre les deux ouvrages sur l'Eucharistie, l'auteur indique lui-même quels seront les rapports : « Pour entrer, dit-il, dans les vues de plus nombreux lecteurs, nous avons laissé tomber la majeure partie de la documentation, poussé quelquefois l'exposition plus avant, et souvent modifié le groupement des matières. Enfin nous avons ouvert de plus larges aperçus historiques. » D'une si modeste présentation n'allons pas conclure que nous sommes en face d'un ouvrage élémentaire de superficielle vulgarisation. La documentation, si réduite que l'auteur l'ait voulue, reste encore très riche. Des références aux principaux des Pères et des théologiens, voire aux études historiques modernes, appuient toujours son exposition. Sur le sacrifice et sur le sacrement, sur le sacrifice plus que sur le sacrement, sur la présence réelle, sur

la transsubstantiation, le R. P. fait connaître en un exposé très clair et que peuvent suivre même des lecteurs de bonne culture générale non initiés à la théologie, non seulement le dogme lui-même, mais encore ce qu'il y a de vraiment important dans les nombreux systèmes théologiques sur le mode dont se fait la transsubstantiation, sur l'essence du sacrifice de la Messe, sur ses rapports avec le sacrifice de la Cène et avec le sacrifice de la Croix. Des volumes comme *Eucharistie*, comme *Baptême et Confirmation* du P. d'Alès, ne peuvent que maintenir et justifier de plus en plus le bon renom d'une collection d'où sont sortis déjà plus d'un vrai petit chef-d'œuvre, non seulement sur les Sacrements et les autres dogmes, mais aussi sur la Foi et l'Apologétique.

3. L'ouvrage de l'abbé Francis MUGNIER sur le *Sacerdoce* ne vise pas le même public et conséquemment n'appartient pas à la même collection. Il est édité par Flammarion dans sa collection « Sacrements », comme *Baptême et Confirmation* du P. Plas, dont il a été précédemment parlé dans une Chronique dogmatique. Il vise le grand public, même et peut-être surtout non catholique. Ce n'est ni spécialement du dogme, ni spécialement de l'apologétique, ni spécialement de l'histoire. C'est un peu tout cela à la fois. Rectifier les idées fausses les plus répandues dans le monde sur le Prêtre, sur sa vocation, sur sa formation, sur ses études, son genre de vie, son influence, sa raison d'être du point de vue de la foi catholique et même du point de vue purement humain, tel est le but assez complexe que paraît avoir visé l'auteur. Pourquoi ne dirai-je pas qu'il a visé juste et que le coup porte ? Par ci par là seulement, quelques phrases un peu succinctes gagneraient à être plus expliquées p. 100, par exemple : « L'homme pour recevoir validement le Sacrement de l'Ordre, doit, s'il est adulte, en avoir la volonté. » Strictement parlant c'est vrai. Et des théologiens même peu informés comprennent ce que l'auteur veut dire. Quelques mots de plus empêcheraient des lecteurs peu au courant comme ceux qu'il veut atteindre, de tirer des conclusions qui ne seraient pas justes. Page 105 second exemple : « Cependant peu à peu (à partir du douzième siècle la chose est très sensible), à ce rite essentiel de l'imposition des mains s'ajoutent des cérémo-

nies secondaires. » Pour être tout à fait exact, il faudrait ajouter : « dans le pontifical romain », car dans les pays où l'on suivait d'autres pontificaux, en Gaule, en Orient, ailleurs encore, ces cérémonies secondaires étaient depuis longtemps en honneur. Enfin, p. 117 (ici ce n'est plus seulement à l'auteur qu'il faut s'en prendre, mais tout autant au Prêtre dont il veut décrire à grands traits le portrait vu du dehors), pourra-t-on facilement reconnaître les traits caractéristiques du bon prêtre moyen : « Vous avez admiré sa culture étendue et soignée ; il a pratiqué les anciens, il connaît les modernes ; il est le familier des grands esprits, et avec une élite de plus en plus rare, il aime la science désintéressée ; il cultive les arts, et ne dédaigne point les lettres. » Le Prêtre de nos jours, de formation généralement plus rapide, animé de préoccupations plus réalisatrices, et tendant à des buts plus immédiatement pratiques, aurait peut-être du mal à se reconnaître. Je ne sais trop si le portrait tracé par l'abbé Mugnier est au-dessus ou au-dessous du modèle actuel et surtout du modèle de demain. Peut-être les deux à la fois à des points de vue divers. Je veux simplement faire remarquer qu'il n'est plus aussi ressemblant qu'il l'eût été il y a trente ou quarante ans. En somme, le *Sacerdoce* de l'abbé Mugnier, qui n'apprendrait pas grand'chose à des prêtres ou à des théologiens, est pourtant à répandre. Il sera lu avantageusement par les gens du monde, qui, grâce à lui, se feront du sacerdoce une idée plus juste, et par les jeunes gens qu'il pourra aider à se mieux orienter dans le choix d'une vocation.

4. L'abbé Mugnier et le R. P. d'Alès nous parlent de l'Ordre et de l'Eucharistie en deux petits volumes français qui n'ont rien de scholastique. Le Père Schembri, un moine augustin, nous ramène à la théologie latine et scolastique avec son *de Sacramentis*. Le premier volume, le seul qui ait paru jusqu'à ce jour, renferme trois traités : Des Sacrements en général, du Baptême, de la Confirmation. Le premier traité, à lui tout seul, renferme plus de la moitié du volume, et c'en est de beaucoup la partie la plus importante et la plus intéressante. Il ne répond pas pleinement à l'idéal, peut-être d'ailleurs difficile à réaliser, que je me ferais d'un traité des Sacrements en général. Je suis

heureux pourtant d'y rencontrer plusieurs des éléments que comporte un tel idéal. D'abord, bien que placé en tête de son étude sacramentaire, ce traité me paraît être le résultat de l'étude faite par l'auteur de chacun des Sacrements. Pour plusieurs des thèses, pour toutes les principales, en note ou dans le texte, il renvoie pour un supplément de preuve, ou pour une preuve plus solide et plus complète aux traités qui suivent. Les formules générales comportent les atténuations et explications réclamées par la nature spéciale de chacun des Sacrements. Grâce à ces réserves, les formules générales, bien précisées et bien limitées dans l'application qu'il faut en faire n'ont plus ni le caractère trop aprioristique ni les inconvénients qu'on leur trouve dans d'autres traités analogues. Cette remarque vaut en particulier pour sa thèse que les Sacrements sont composés de choses comme matière, et de paroles comme forme. Les mots *rebus* et *verbis*, *materia* et *forma* sont tellement expliqués qu'ils signifient presque autre chose que ce qu'on leur fait dire ordinairement ; même remarque sur l'institution divine qu'il déclare immédiate et même *in specie*. Mais les explications qu'il donne rendent la formule assez peu gênante pour l'exégète et l'historien. De même encore sa thèse sur l'intention requise dans le sujet. Quelques points sont très discutables, par exemple ce qu'il dit de la double matière établie par N.-S. Jésus Christ pour certains Sacrements, avec faculté laissée à l'Eglise de suivre suivant les circonstances l'une ou l'autre alternative. Son affirmation que, pour la validité, l'intention habituelle ne suffit pas dans le ministre, comporterait aussi plus d'explications qu'il n'en donne. La théologie positive et l'histoire ne sont pas négligées. D'ailleurs, la notion du sacrement, signe arbitraire, comme il le dit nettement, l'empêche d'attacher trop d'importance aux simples arguments de convenance et aux déductions qui seraient tirées d'axiomes à priori.

Les mêmes qualités et la même méthode se retrouvent, toutes proportions gardées, dans les deux petits traités qui terminent le volume.

En somme, c'est un bon manuel classique, qui sera fructueusement utilisé non seulement par les élèves, mais aussi par les professeurs ou prédicateurs qui cherchent moins à acquérir sur ces

matières des connaissances nouvelles qu'à se rendre de plus en plus maîtres de celles qu'ils ont déjà.

5. — Les ouvrages que nous venons d'étudier ne traitent que des Sacrements, ou de l'un des Sacrements. Le *Summarium theologiae dogmaticae*, du docteur Jean Gspann, embrasse non seulement les Sacrements, mais toute la théologie dogmatique. Par le format, le nombre des pages et même la méthode suivie, comme aussi par le but poursuivi, il rappelle beaucoup la *Brevior synopsis theologiae dogmaticae*, si connue en France, de M. Tanquerey. Sept livres ou traités divisent l'ouvrage : de Deo Uno, de Deo Trino, de Deo creatore, de Deo Incarnato, de gratia, de Sacramentis, de Novissimis. Après un mot sur l'ensemble il ne sera pas inutile de dire les éloges qu'il mérite et les regrets que suscite chacun de ces traités.

Le plan, d'abord, présente une grave lacune : il n'est rien dit de la Révélation ni de l'Eglise, qui pourtant ne relèvent pas seulement de l'Apologétique mais aussi de la Théologie dogmatique, dont ils composent la partie générale ou fondamentale. Dans son traité de Deo creatore, au chapitre de l'homme, « de microcosmo », comme il dit, il eût pu insérer un article sur la Révélation. C'eût été le complément naturel de ce qu'il dit de l'élévation et de la chute et un avant-propos utile à l'étude de l'Incarnation et de la Rédemption. Entre les traités de Deo incarnato et de Gratia, il eût pu faire place à un traité purement dogmatique de Ecclesia, l'Eglise n'est-elle pas le Christ continué? Même son parti pris de ne pas faire d'apologétique ne justifie pas le silence qu'il garde sur la Révélation et l'Eglise. Reste nécessairement incomplète une théologie dogmatique même spéciale qui n'en dit mot.

Le traité de Deo Uno, essentiellement dogmatique et pas seulement philosophique, ne présente rien de bien caractéristique, ni progrès ni régression. Notons qu'on y pose déjà les jalons de la doctrine moliniste qui sera exposée et défendue dans le traité de Gratia.

Le traité de Deo Trino renferme une intéressante innovation : on y va du concret à l'abstrait ; on y étudie à la lumière des textes de l'Ecriture, les processions et les relations, des affirmations concrètes, pour de là s'élever à la trinité des personnes dans l'unité de la nature, rapports de notions abstraites.

Le traité de Deo Creante n'est ni sans mérites ni sans reproches. Les mérites sont surtout dans le plan qu'il adopte et dans l'esprit général dont il s'inspire. On peut lui reprocher la recherche excessive de certains des titres d'articles ou de chapitres : *De macrocosmo* pour désigner l'univers matériel, de *microscomo* pour désigner l'homme. Mérite des reproches aussi ce qui est dit de la création immédiate du corps de l'homme. L'énoncé même de la thèse n'est pas juste, strictement parlant. Corpus protoparentum immediate a Deo *creatum est*. Ce n'est pas de création qu'il s'agit, mais d'organisation ou de formation, puisqu'il n'y a pas, de l'aveu même de l'Ecriture, productio ex nihilo, sed e limo terrae. L'organisation du corps a-t-elle Dieu lui-même pour auteur immédiat ? telle est toute la question discutée entre théologiens. La preuve de raison que donne l'auteur est vraiment courte et faible. Elle tient en six mots, ni plus ni moins et qui restent bien énigmatiques. « Simii sunt scandentes, homines autem incedentes. » Il faut lire surtout entre les lignes pour comprendre, et avoir beaucoup de bonne volonté pour se laisser convaincre. L'argument supprimé, peut-être que les preuves tirées d'ailleurs n'en paraîtraient que plus fortes. Quandoque bonus dormitat Homerus (docteur Jean Gspann). Il me paraît plus informé et moins assoupi dans ce qu'il dit, quelques pages plus loin (p. 141) de l'âge du genre humain : « Sancta Ecclesia nihil definivit, statuit, vel declaravit de aetate generis humani. Ergo non est contra fidem multo plures quam 8.000 annos assumere etiam 50.000 et ultra. » L'Eglise n'a rien défini ni statué, ni déclaré de l'âge du genre humain. Ce n'est pas contraire à la foi de lui donner plus de huit mille ans, voire cinquante mille et au delà.

Pour la méthode adoptée, le traité de Deo Incarnato est à rapprocher du traité de la Trinité. Mêmes éloges mérités. On s'y dégage de la méthode, trop déductive pour aller du concret à l'abstrait. On étudie à la lumière des faits consignés dans l'Evangile la personne qui s'incarne, et la nature humaine que le Verbe revêt, avant de poser les termes abstraits du mystère. On saisit le pourquoi et l'intérêt de la question abstraite avant même d'en avoir lu l'expression philosophique. Un regret peut se formuler à propos de la notion de sacrifice qui nous est donnée (p. 240) « immutatio, sive destructio ». Du sacrifice obla-

tion, pas un seul mot nous est dit. Aussi, dans le traité des Sacrements (p. 436), à propos de la Messe, retrouvons-nous la même théorie. L'essence de la Messe consiste dans la Consécration, et l'on se demande à ce propos comment Jésus-Christ, désormais immortel et impassible, peut se trouver réellement changé ou détruit dans la Consécration.

En somme, deux traités sur sept, le deuxième et le quatrième, nous apportent du neuf, par le plan qu'ils adoptent et les méthodes qu'ils cherchent à suivre avec plus ou moins de succès. Sans doute, c'est assez pour justifier l'entreprise de l'auteur et lui permettre de dire (p. V) qu'en éditant son nouveau Sommaire il ne va pas trop à l'encontre de l'axiome scolastique, qu'il rappelle avec une certaine complaisance : « Non sunt multiplicanda entia sine necessitate. » « Pas de livres inutiles », suggère le contexte au traducteur.



Les trois derniers ouvrages dont parlera cette chronique n'ont rien de commun, si ce n'est d'être tous les trois complètement étrangers à la théologie sacramentaire. Ce sont trois monographies sur des points spéciaux de la doctrine religieuse qui plus ou moins touchent au dogme. Le premier est un traité didactique et scolastique sur la vertu de Charité, c'est surtout du dogme et il comporte quelques excursions dans la morale. Il est écrit naturellement en latin, la langue de la scolastique. Le deuxième, sur le Sacré-Cœur, se donne surtout comme une étude historique ; quelques parties sont doctrinales. Le tout est écrit en français. Le troisième, enfin, écrit en anglais, est surtout philosophique et apologétique et prépare le dogme.

6. Le traité doctrinal sur la vertu de Charité a pour auteur un prince de l'Eglise, un ancien professeur de théologie à l'Université de Louvain, le cardinal Van Roey, archevêque de Malines. On ne saurait reprocher à l'éminent auteur de n'avoir pas répondu à toutes les questions que comporterait un traité complet de la vertu de Charité. Nous sommes, comme le titre l'indique, en présence de questions choisies : *De virtute Charitatis quaestiones selectae*. L'auteur a voulu ne soulever que les questions les plus importantes ou les plus généralement omises par les auteurs modernes, ou encore celles qui ne sont expo-

sées par eux que de façon trop incomplète. Cinq questions sont abordées successivement et occupent dans le volume, et dans les préoccupations de l'auteur, une place très inégale :

Importance de la vertu de Charité.

La Charité forme des vertus.

La Charité racine du mérite surnaturel.

Objet formel de la vertu théologale de Charité fraternelle.

De l'ordre à observer dans la Charité.

Les deuxième et troisième parties occupent à elles seules près des trois quarts du volume (260 pages sur 360). Elles sont les plus approfondies et commandent d'ailleurs la réponse qui sera faite aux deux dernières questions. Les questions sont posées de façon très nette, très intéressante, et beaucoup plus complète et plus méthodique que dans les meilleurs de nos manuels. On y répond toujours dans le sens de saint Thomas, ou du moins de l'école la plus strictement thomiste. La théologie positive tient autant de place que la scholastique. Les textes de l'Ecriture et même des Pères paraîtront peut-être pour certaines thèses plutôt accumulés que méthodiquement mis en valeur. Même quand on ne croit devoir suivre, salva reverentia, l'auteur dans les conclusions qu'il en tire, il est bon de connaître son exégèse. Tel qu'il est, l'ouvrage est surtout dogmatique. Il est riche pourtant de conclusions pratiques, et commande toute une conception peut-être un peu sévère de la vie chrétienne et de la vie parfaite. On pourrait même dire que son principal mérite est de donner une connaissance raisonnée des fondements surnaturels de l'une et de l'autre. Il est la base indispensable de toute morale et de toute ascétique vraiment chrétienne. Il vient heureusement compléter les principes d'ordre plutôt naturel qui se trouvent ordinairement exposés trop à part des autres dans nos traités de morale générale : actes humains, fondement de la moralité, lois, conscience. Le savant volume latin du Cardinal Van Roey n'est pas, comme la Vie Intérieure du Cardinal Mercier, son prédécesseur, une exhortation au clergé. Il est plus spéculatif, et se tient davantage dans la région des principes. On aurait tort pourtant de le considérer comme moins générateur de vie spirituelle et de vraie sainteté surnaturelle.

7. L'ouvrage sur le Sacré-Cœur, le beau volume de M. Levesque, est surtout historique. Il appartient donc à d'autres qu'au

chroniqueur de Théologie dogmatique de dire en cette revue combien cette nouvelle page d'histoire sur l'origine du culte du Sacré-Cœur, vient à propos combler une lacune. Deux chapitres, le quart à peu près de l'ouvrage, sont plus proprement de la théologie : le Ve et le Xe. Le Ve expose et justifie la doctrine eudistique sur le Sacré-Cœur, cœur charnel, cœur spirituel, cœur divin de N. S. J.-C., trois cœurs qui n'en font qu'un. Le Xe, dernier du livre, dégage des encycliques et des textes liturgiques de Pie XI la théologie qui paraît l'avoir inspiré dans ce qu'il a fait pour le culte du Sacré-Cœur. Elle est, nous dit M. Levesque, toute imprégnée de l'esprit du Royaume de Jésus. Le Père Eudes, comme le Pape qui l'a canonisé, voyait dans le Sacré-Cœur non seulement la réparation et la pénitence sur lesquelles quelques autres insistent trop exclusivement, mais aussi l'amour infini pour Dieu et pour les hommes. Pie XI, nous dit M. Levesque, a scindé les deux formes du culte. Il a laissé la pénitence et la réparation à la première fête, la fête de juin, la fête proprement dite du Sacré-Cœur. Il a réservé pour la seconde, la fête d'octobre, la fête du Christ-Roi, le point de vue de l'amour (p. 316). Jésus-Christ roi l'est surtout par amour. N'est-ce pas encore le Sacré-Cœur, tel que l'acclamait au XVIIe siècle son apôtre bas-normand ? Pour rester dans la conception vraiment eudistique, il ne faut pas se confiner dans l'une ou l'autre de ces deux fêtes, mais les compléter l'une par l'autre, comme le Pape. C'est là l'idée dogmatique qui me paraît dominer toute l'étude de M. Levesque, et peut-être y tient-il autant qu'à la thèse historique que d'autres remarqueront surtout à travers tout son livre.

Bonne monographie historico-dogmatique. Elle comble une regrettable lacune historique et présente une synthèse doctrinale assez nouvelle, dont les éléments restaient jusque-là trop dispersés.

8. La dernière étude dont il nous faut parler est plutôt d'ordre apologétique. L'auteur, un père capucin de la province d'Irlande, James O'Mahony, donne son ouvrage comme une étude philosophique. De fait, il relève de la philosophie plus que de la théologie proprement dite. Il pose la question déjà soulevée chez nous par le P. de Broglie S. J. dans les *Recherches de Scien-*

ces religieuses de 1924. Il connaît toute la controverse à laquelle jadis cet article donna lieu. Il croit avoir encore un mot à dire, et de fait il me semble apporter encore du neuf dans la discussion des textes.

Trois parties divisent les XXVI-263 pages de son grand et bel in-8°.

I. In search of unity.

II. The ascent of being to God.

III. Mind and God.

Les dix chapitres qui remplissent ces trois parties fournissent au R. P. et à ses lecteurs l'occasion d'approfondir, à la suite de S. Thomas, les notions métaphysiques, psychologiques et même dogmatiques intéressées à la solution du problème. L'auteur a la prétention de corriger sur certains points assez importants l'interprétation de la pensée de S. Thomas donnée le plus généralement par les Thomistes. Les principaux d'entre eux, du moins ceux que l'on considère comme tels, auraient, d'après lui, mal saisi le point précis qui, en cette matière de la volonté du surnaturel, sépare S. Thomas de Duns Scot. Leur interprétation serait en outre viciée par une préoccupation excessive de trouver en S. Thomas le contraire de ce qu'enseigna plus tard le grand docteur franciscain (p. 185). Si, pour des détails, l'auteur s'écarte du P. de Broglie, dont il me paraît bien plus près que du P. Gardeil, il aboutit en somme à la même conclusion générale. Pour S. Thomas, la vision de Dieu, sans être partie de la nature, sans être à la portée des forces naturelles, en est pourtant la fin, le but vers lequel elle tend. « Non est naturae, sed finis naturae. » A travers toute l'activité de l'intelligence et de la volonté, la nature tend vers la vision de Dieu. Mais, bien que recherchée, cette vision ne peut être l'acte de la seule intelligence humaine, il faut pour que cette vision s'opère que l'intelligence soit aidée, il faut qu'elle soit élevée au-dessus d'elle-même, au-dessus de sa nature par une lumière gratuite, par une grâce qui vient de Dieu (p. 245-246), et par cette conclusion, saint Thomas et le P. O'Mahony nous acheminent vers la Révélation, vers la Foi, vers la Théologie. Moins qu'on ne le pourrait croire, la thèse qui fit du Père Capucin un agrégé en philosophie de l'Université de Louvain se trouve hors de place en cette chronique dogmatique.

Victor Lenoir.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

1. « Ce qui était perdu », roman, par M. François Mauriac[1]

« Tout est dit, et l'on vient trop tard »... pour parler du plus récent roman de M. François Mauriac ? Non. Ce n'est pas en six mois qu'un roman de Mauriac tombe dans l'oubli. Et puis, il faut bien une arrière-garde. Cela permet, tout d'abord, de constater que les critiques catholiques, lorsqu'ils ont à parler de M. Mauriac, parlent de lui avec sympathie. C'est justice. Mauriac n'est pas attelé à des entreprises de littérature commerciale de roman à quatre sous. Mauriac est un écrivain de haute valeur. Il aborde, dans ses romans, des problèmes de psychologie et de psycho-physiologie exempts de banalité ; l'étude loyale qu'il en fait jette quelque lumière inédite sur les régions qui avoisinent les frontières du subconscient, régions des puissances obscures de la chair en lutte contre les puissances surnaturelles de la grâce ; et voilà qui est à cent lieues des fades aventures sentimentales.

Ces régions-là sont les terres nouvelles du roman — du roman suivant la formule de Mauriac et de quelques-uns de ses pairs. Au dire de Mauriac, ce seraient même les seules terres possibles, comme étant les seules inexplorées. Mauriac explique cela très bien dans une conférence donnée par lui à la « Société des Conférences », le 4 février 1927[2].

C'est un coup droit au classique *non nova sed nove*.

Quoiqu'il se défende de « prêcher pour sa paroisse », il veut justifier les explorations audacieuses des romanciers, et donc les siennes, dans des domaines restés longtemps inviolés, avant l'avènement de J.-J. Rousseau, et l'on pourrait dire avant le succès du roman russe. Il faut maintenant que le romancier pé-

1. Chez Grasset, Paris.
2. *Revue Hebdomadaire* du 19 février 1927.

nètre jusqu'à ce qu'il y a de plus secret et souvent de plus laid dans les cœurs.

« Nous avons perdu le sens de l'indignation et du dégoût... parce que rien ne nous indigne, rien ne nous dégoûte de ce qui est humain. »

...« Rien de nous est étranger de ce qui est humain. » (Le poète latin l'avait dit, mais dans un autre sens, désignant par le mot « humain » ce qu'il y a de général, de permanent, d'éternel dans l'homme, tandis que Mauriac désigne ce qu'il y a de plus individuel, de plus fugitif : « Nous ne sommes pas ; nous nous créons. ») ...« Ce secret des cœurs, dont Maritain nous assure qu'il est fermé aux anges eux-mêmes, un romancier d'aujourd'hui ne doute pas que sa vocation la plus impérieuse soit justement de le violer. »

Voilà quelques affirmations qu'il a paru nécessaire de rappeler pour ne pas succomber étourdiment à la tentation de dire beaucoup de mal du récent roman de Mauriac. Il est plus conforme à la justice de juger d'abord chacun suivant la loi qu'il s'est faite, tout en se réservant le droit de juger ensuite cette loi elle-même.

Il est malaisé de donner une analyse limpide de « Ce qui était perdu », parce que l'essentiel est souvent en nuances dans les détours de quelque labyrinthe de cauchemar. N'oublions pas que Mauriac nous met dans « l'humanité boueuse » ; l'on n'y chemine pas à l'aise, ni en ligne droite.

Essayons de camper les deux groupes de personnages.

Dans le premier groupe, nous trouvons une jeune femme, son mari, la mère de ce dernier.

La jeune femme est malade, trompée à souhait et le sachant ; nature fine, intelligente, âme élevée détachée de toute croyance religieuse ; lorsqu'elle a besoin d'un réconfort moral, c'est à la philosophie de Nietsche qu'elle le demande. Quant au réconfort physique, elle le demande à la drogue ; un jour, elle force la dose ; c'est le suicide discret.

Le mari est un être aussi vil que possible, égoïste jusqu'à la monstruosité, uniquement soucieux de son rassasiement, épuisement, assouvissement : l'animal élégant et bien élevé, car il est « du monde », gibier de choix pour les virtuosités de la dissec-

tion psycho-physiologique. Le chapitre où est décrit l'état d'âme, si l'on peut dire, de ce monstre au chevet de sa femme morte, est une sorte de chef-d'œuvre qui est terrifiant par ce qu'il laisse entrevoir d'involontairement ignoble dans les bas-fonds de la nature humaine.

La mère est une vieille femme adonnée aux pratiques d'une dévotion austère. Elle a soupçonné les projets de suicide de sa belle-fille : elle s'accuse de n'avoir pas assez veillé et surveillé. Et comme elle se trouve responsable du mariage de son fils, elle s'accuse aussi d'être cause que l'âme de la suicidée est en enfer. (Ce confessionnal pourrait bien être supprimé, sans dommage pour le livre.)

Deuxième groupe : un raté de 37 ans, un ami fait sur mesure pour le « noceur » du premier groupe. Il vient de se marier.

Sa femme jeune est insignifiante, aime la danse et l'alcool ; elle s'est mariée pour fuir sa maison campagnarde, où un père malade tyrannise sa famille.

Elle a un frère plus jeune, qu'elle aime bien ; mais une trouble passion luit dans cette affection qui ne serait pas uniquement fraternelle.

Le mari du premier groupe a éveillé des soupçons de cet ordre chez son ami, le mari du second groupe, les soupçons les plus hideux.

Ah ! Mauriac, dans quelles régions nous conduisez-vous ? Vous nous aviez avertis dans votre conférence de 1927 : « Oser tout dire. » Et vous ajoutiez : « Mais tout oser dire chastement. » C'est une justice à vous rendre : il n'y a pas de mots choquants dans le livre. je suis justement offusqué cependant par « ce visage spiritualisé par la débauche ». « Spiritualisé », est-ce un lapsus ? Assurément l'expression n'est pas grossière, ni provocante ; mais...

Et maintenant, résultat ?

Qu'est-ce que c'est, en définitive, qui est perdu ? L'honneur, sans doute ; surtout la dignité, la paix, la grâce. Ce qui est perdu, c'est Dieu. Et le spectacle attristant d'une vie privée de Dieu inspire un tel dégoût que l'on soupire ardemment après Dieu, après que l'on a éprouvé, jusqu'à la douleur, le néant de la « chair ».

Dans sa conférence de 1927, que nous citons toujours, Mau-

riac parle des romans de Colette, une païenne, une charnelle, s'il en fût. « Cette païenne, dit-il, cette charnelle nous mène irrésistiblement à Dieu. »

Il y a heureusement d'autres chemins, pour aller à Dieu, que les romans de Colette !

Le spectacle de l'ilote ivre, est-ce une bonne méthode d'éducation ? Je ne le crois pas. Puisque la nature humaine est si corrompue, il vaut mieux lui éviter les spectacles peu réconfortants.

Disons à la décharge de M. Mauriac qu'il admet fort bien le rôle salutaire des barrières, des garde-fous. Il n'a pas écrit un livre *ad usum delphini*. Il sait quel travail il fait ; il est prêt à en avertir honnêtement. Tout le monde ne doit pas être admis à entrer dans le laboratoire.

Oui ! Mais, sur la réputation de l'écrivain, tout le monde peut acheter « Ce qui était perdu », à la bibliothèque de la gare...

Ah ! comme l'on comprend le souhait d'un grand nombre ! Dans ce conflit de la chair et de la grâce, après nous avoir montré si souvent les victoires de la chair, que M. Mauriac, puisqu'il le pourrait s'il le voulait, veuille bien nous montrer, pour la gloire de l'homme — et de Dieu — les victoires de la Grâce.

Pr. TESTAS.

III. — Le laïcisme agressif hier et aujourd'hui

S'il faut nous féliciter de l'esprit nouveau auquel quelques personnalités authentiquement laïques, d'accord en cela avec l'élite intellectuelle, se sont manifestement ralliées depuis la guerre, il faut avouer cependant que d'autres persistent dans leurs errements passés et restent malheureusement fidèles à un anticléricalisme combattif. De cet état d'esprit « d'avant le déluge », nous trouvons la trace dans un pamphlet récemment publié par l'Association de Défense laïque. Cette association, notons-le, est dirigée par une Commission exécutive où brillent les noms de François-Albert, Renaudel, Maurice Charny et Albert Bayet, et patronnée par un Comité où nous relevons ceux du philosophe Alain et du Dr Couchoud, parmi une *turba magna* de politiciens.

L'idée centrale du factum est fort bien résumée par la formule claire qui introduit la conclusion : **Les laïques sont pour la liberté ; les cléricaux sont contre la liberté.**

La thèse est connue, et des arguments professés ici ne seraient guère nouveaux, si à l'Inquisition et à la Saint-Barthélemy ces messieurs n'ajoutaient le cas de Mussolini et celui d'une paysanne espagnole, persécutée, nous dit-on, pour fait de conscience. Tout ceci peut paraître d'assez médiocre intérêt. Mais nous aurions tort de n'opposer à une pareille manifestation que le silence et le mépris. Il ne faut pas se dissimuler que ce manifeste haineux, mais assez habilement rédigé, est de nature à impressionner les milieux populaires, déjà prévenus contre l'Eglise ; nos confrères peuvent être amenés à intervenir à ce sujet dans leurs « Bulletins paroissiaux », là où il aurait été publiquement répandu. C'est pourquoi nous leur recommandons volontiers la bonne réfutation que le prince d'Altora Colonna vient d'en donner, sous la forme d'une brochure en vente à la Fédération nationale catholique, 36, rue du Montparnasse, Paris (*Un appel aux armes contre l'Eglise* : sans indication de prix).

*
* *

Nous ne manquons pas d'argument à opposer aux sophismes de ces défenseurs du laïcisme agressif. Ils nous accusent de réclamer la liberté pour nous sans être disposés à l'accorder aux autres : oublient-ils donc leur propre histoire, le crime commis au temps du régime « abject », où l'on vit toute une catégorie de Français privés du droit d'association, en vertu d'une législation dont on ne dira jamais assez l'arbitraire et l'odieux ? N'est-il pas affligeant de voir des esprits distingués et de bonne foi (il s'en trouve parmi nos adversaires) faire de la liberté d'association un privilège à l'usage de ceux qui professent des opinions philosophiques déterminées, pratiquement le rationalisme athée et matérialiste ? N'est-il pas déplorable de les voir approuver en bloc toutes les vilaines affaires auxquelles a donné lieu l'application de la législation spoliatrice ?

L'une des plus tristes, l'une de celles qui ne grandissent pas le nom français à l'étranger, est évidemment l'affaire de la Grande-Chartreuse, dont M. Léon PONCET, directeur de la *Répu-*

blique de l'Isère, nous raconte, en un volume nourri de faits et de documents, le drame émouvant et scandaleux[1]. Ce n'est pas assez que les Chartreux, au mépris de leurs bienfaits, se soient vu refuser une autorisation que la loi prévoyait et que des assurances formelles du gouvernement leur laissaient espérer : pour arriver à ce résultat, leurs adversaires malhonnêtes n'hésitèrent pas à tirer parti d'un faux document. Et ce fut — deuxième épisode de ce drame — l'expulsion des religieux hors de leur retraite sanctifiée par des siècles de prière. Puis vint la liquidation, ou plutôt la curée des industriels, se jetant sur la célèbre marque de liqueur, longuement convoitée mais aussi âprement disputée dans d'interminables procès. Ce fut la ruine s'abattant, au détriment des pauvres, sur les œuvres créées par les religieux. Ce fut surtout le scandale de ce monument unique — arraché à sa destination séculaire et pratiquement inutilisé ; ce scandale, pallié par le classement de la Chartreuse comme monument historique, dure encore, accru notablement par l'afflux des touristes en ce coin célèbre. C'est en vain que les Chartreux ont fait pendant la guerre plus que leur devoir : le sang des héros n'a pas trouvé grâce devant les sectaires, comme le sénateur Perrier. On voudrait espérer que l'heure de la réparation approche ; en tout cas, la cause des Chartreux est de celles qui devraient réunir l'unanimité des catholiques ou simplement des Français épris de justice.

E. D.

PETITE CORRESPONDANCE

UN LIVRE SUR LE « PROBLEME RELIGIEUX »

Q. *L'ouvrage de* R. Kopp, *Le Problème religieux, position et solution* (Leymarie, 1929), *peut-il être regardé comme une contribution utile à l'apologétique catholique ?*

R. — En dépit des intentions de l'auteur qui montre la nécessité de poser le problème religieux et exprime ses préférences pour une métaphysique théiste et spiritualiste, ce livre appelle les plus expresses réserves : pour R. Kopp, la dogmatique chrétienne telle qu'elle est enseignée par l'Eglise serait condamnée par la « critique » et la vraie religion ne serait pas autre chose qu'une « rénovation morale dans

1. L. Poncet, *Le Drame de la Grande Chartreuse*, Public-Lumière, Dijon, 12 francs.

l'attente d'une immense espérance que le Christ a prêchée et vécue. » Nous devons rappeler que ce livre a été mis à l'Index pour le diocèse de Paris (Voir Semaine relig. de Paris, 28 sept. 1929).

Le même auteur a publié depuis une *Introduction générale à l'étude des sciences occultes* (même édit.) : ce travail n'est pas sans mérites, mais, inégalement documenté, il contient beaucoup de graves erreurs et des affirmations tendancieuses. On y relève notamment la prétention de fournir au « fidéisme » des croyants une base scientifique en assimilant le christianisme à une gnose, c'est-à-dire à l'occultisme.

Il faudrait plaindre ceux qui, à la suite de R. Kopp, s'engageraient dans cette impasse. De tels livres ont surtout l'intérêt de nous révéler certains états d'âmes dont les apologistes doivent tenir compte, mais au total, semés de trop d'ivraie, ils ne sauraient en aucune façon être considérés comme relevant directement de l'apologétique catholique.

REVUE DES REVUES

REVUES DES SCIENCES ECCLESIASTIQUES

Revue Mabillon. — Avril et Juillet 1930. Dom J. B. MONNOYEUR.

L'argument de Mabillon contre Thomas a Kempis, auteur de l'Imitation.

Les *Animadversiones Kempenses* de Mabillon sont, en même temps qu'un résumé très clair de la question de l'auteur de l'*Imitation* au XVIIe siècle, un réquisitoire modéré mais très affirmatif contre Thomas a Kempis, qu'il montre incapable, de son propre aveu, d'avoir composé un livre de l'envergure de l'*Imitation*.

Pour le prince de la critique, Thomas a Kempis, chanoine régulier de Windeheim, a été le copiste connu de l'*Imitation*, substitué peu à peu à l'auteur inconnu.

Au temps du grand moine de Saint-Germain-des-Prés, on ne mettait guère en avant que le seul autographe — si tardif — de 1441, qui porte la signature que l'on sait : *Finitus et completus anno Domini MCCCCXLI per manus fratris Thome Kempis in monte Agnetis prope Zwollis.*

Aussi Dom Mabillon a-t-il raisonné en visant spécialement ce manuscrit. Mais puisqu'on admet aujourd'hui que Thomas Hemerken, dit a Kempis, a copié antérieurement d'autres exemplaires de l'Imitation, il faut étendre le raisonnement de Mabillon à ces mss. Ceux-ci, par leur écriture et peut-être par la signature de l'un d'eux, ont fait passer Hemerken pour l'auteur, aux yeux de certains copistes qui ne vivaient pas dans son entourage *immédiat*.

Après avoir reproduit le texte de l'argument de Mabillon, Dom Monnoyeur discute les faits et raisonnements qu'on a opposés, puis produit

l'argument de doctrine, insoupçonné jusqu'à maintenant, et qui confirme de façon décisive l'opinion de Mabillon contre Hemerken.

Ephemerides theologicae Lovanienses. — Juillet 1930. Les théologiens liront avec intérêt le grand article de P. Galtier sur l'union hypostatique et l'entre-deux de saint Thomas.

« La position moyenne adoptée par saint Thomas se trouve donc toute commandée par la notion de l'union hypostatique qui lui est commune avec tous les docteurs de son temps...

« L'union de la nature à la personne, qu'à l'encontre des deux autres opinions il affirme absolument substantielle, ne se doit point concevoir, d'après lui, à la façon de l'information de notre corps par notre âme. La composition qui en résulte pour la personne divine est d'ordre absolument unique. Elle tient à la relation réelle qui s'est établie entre la nature créée et l'être personnel qui l'a faite sienne. Celui-ci a vraiment acquis de ce chef un être substantiel de plus et se trouve posséder, aussi intimement uni à lui que l'est notre corps à notre âme ou à nous-mêmes, un instrument plein de vie qui lui permet d'agir et de souffrir pour opérer l'œuvre de notre salut. Son unité d'être n'en est nullement altérée, et, sans que cette personne soit elle-même partie du Christ, tout en restant un tout à soi et indépendant, la communication qu'elle fait d'elle-même ou de son être personnel à l'instrument qu'elle s'est ainsi « conjoint », exclut que l'on puisse voir en celui-ci un être existant en lui-même et se pouvant opposer ou ajouter comme suppôt à la personne qui le possède. »

Antonianum. — 1930. Troisième fascicule. Stephanus Bihel, *Notae de tempore compositionis libri Actuum Apostolorum.* — Antonius M. Vellico. *De transsubstantiatione juxta Joannem Duns Scotum.*

Recherches de Science religieuse. — Octobre 1930. A. Marie Festugiere, *La trichotomie de I. Thesse., V. 28, et la philosophie grecque.* Dans cette épître, l'apôtre saint Paul divise le composé humain en trois éléments. « Lui-même, dit-il, le Dieu de la paix, qu'il vous maintienne en sainteté tout entiers. Tout votre être, le πνεῦμα, , et l'âme ψυχή, et le corps σῶμα, qu'ils soient gardés irréprochables dans l'attente de l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il est fidèle, celui qui vous a appelés, et donc il accomplira ». Le P. Festugière recherche si cette division tripartite ne viendrait pas de la tradition grecque et démontre sans peine que la ressemblance n'est qu'apparente.

« Résumons nos conclusions. Elles nous font aboutir, semble-t-il, à deux vérités.

C'est d'abord que le siège de la vie supérieure — morale, religieuse, mystique — est entièrement distinct de l'âme sensible et sensitive. Le christianisme n'est pas affaire de sentiment, mais de foi, c'est-à-dire de vouloir et d'esprit... Du combat spirituel tout le sensible est exclu. Or, voilà qui nous sépare radicalement des religions à

mystères. Là tout s'adresse au θυμός, ou même à l' ἐπιθυμητικόν. La communion au divin n'y quitte jamais la chair : lors même qu'il se flagelle, le patient d'Isis ou de la Grande Mère ne recherche en fin de compte qu'une excitation sensible. Parmi tant d'analogies, c'est ici l'abîme. De ces cultes au culte du Christ, il y a toute la distance de l'âme « pathétique » au νοῦς.

« Mais ce νοῦς est un πνεῦμα, le Dieu atteint par le νοῦς un Dieu révélé, surnaturel, la foi chrétienne œuvre de νοῦς impossible sans cette participation toute spéciale au divin que nous confère la grâce. Si haut que dût s'élever la philosophie païenne, elle ne pouvait atteindre là.

« Elle ne pouvait inventer que l'âme humaine, seule d'entre toutes les créatures, fût réellement plus qu'une créature, quelque chose de Dieu même, un souffle de Dieu. »

Le P. H. Lammens, qui s'est spécialisé dans les études arabes, donne les *traits caractéristiques de Mohamet d'après le Coran.*

Ami du Clergé. — 18 septembre 1930. *Chronologie de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de l'Eglise aux temps apostoliques.* Résumé des travaux parus ces dernières années sur ces questions.

Nouvelle revue théologique. — Septembre-octobre 1930. Ce numéro tout entier est consacré aux *prêtres de Belgique* (1830-1930) envisagés dans le ministère pastoral, dans l'activité sociale, dans la conquête missionnaire, dans l'enseignement théologique et philosophique, dans les travaux littéraires de langue française et de langue flamande.

Zeitschrift für katholische Theologie. — Quatrième fascicule. 1930 L. Fuetcsher. *La possibilité de la métaphysique dans la philosophie de Kant et dans la scholastique.* F. Pelster, *La vie et les œuvres de Richard Fishacre, dominicain qui enseigna* à Oxford et mourut en 1248. — J. Hofbauer. *La législation sur les fêtes juives des Israélites d'après le code de l'alliance.* Il s'agit seulement de la fête de la moisson et la fête des tabernacles. L'auteur de l'artice recherche si ce sont des fêtes agricoles et si le livre de l'alliance les suppose déjà connues et pratiquées.

The Harvard theological Review (protestante). — Juillet 1930, William R. Arnold. *Le rapport du christianisme primitif avec la pensée et l'enseignement des Juifs.* « Malgré la théologie paulinienne et bien que l'Eglise chrétienne ait répudié la loi juive cérémonielle, elle n'a jamais réussi à rompre avec le fait de son origine juive. Après la mort de Paul, elle prêchait encore le Dieu de l'Ancien Testament, malgré les efforts répétés qu'on fit pour l'en détourner ; elle acceptait encore les livre de l'Ancien Testament comme la parole de Dieu ; elle prit les synagogues de l'Ancien Testamnt comme modèles de ses églises et de ses assemblées ; dans ses offices et son culte, le culte

juif, qui consistait à lire l'Ecriture, à prêcher, à prier et à louer Dieu, fut adopté et maintenu. Plus que tout cela, elle enseigna dans sa rigueur la morale juive et l'illustra par de nobles exemples, ce que le monde païen admirait sans limites ».

Benjamin W. Bacon, *Une conjecture sur l'auteur de la Révélation* (l'Apocalypse de saint Jean) : elle serait l'œuvre d'une femme, une des filles de Philippe, l'évangéliste des Actes des Apôtres. B. Bacon invite ses « gentlemen colleagues » de la haute critique à discuter son hypothèse. Faisant sien un mot célèbre, il leur dit « Messieurs, c'est à votre tour ; tirez ».

BIBLIOGRAPHIE

APOLOGÉTIQUE

J. Joossens. **La foi catholique et les faits observés.** Bruxelles Albert Dewit, Paris Beauchesne. Louvain Imp. S. Alphonse.

Le livre ne donne pas ce que le titre promet. Ce n'est pas uniquement la divinité du catholicisme que l'auteur nous démontre. Il établit aussi, ou du moins croit établir, toutes les vérités philosophiques présupposées par la révélation et même quelques autres qui lui sont étrangères. Et surtout sa méthode n'est pas la méthode expérimentale. Les faits observés ne tiennent qu'une toute petite place, l'a priori et les idées toutes faites en occupent une bien plus grande même en des matières où seule compte l'expérience, comme la controverse du transformisme et de la fixité des espèces. Tel est le premier grave reproche que l'on peut faire à l'ouvrage. Il en mérite d'autres encore : On regrette des traces trop nombreuses d'un concordisme démodé et d'une critique biblique insuffisamment au point. La prophétie des 40 semaines, par exemple, est encore donnée comme l'une des plus probantes. Enfin, l'auteur répète à satiété et sous les formes les plus variées et les moins nuancées que l'incrédulité vient de la passion et de l'inconduite ; il ne laisse même pas soupçonner qu'elle puisse comporter la bonne foi.

En somme, ce livre n'est pas sans mérites mais c'est de l'apologétique médiocre. Si les titres promettent et permettent d'espérer beaucoup, le sous-titre eût dû d'avance mettre en garde : Preuves de la religion basées sur les faits et mises à la portée de tous avec *la réponse à toutes les objections*. Avec les derniers mots surtout c'était évidemment trop. On pouvait le soupçonner d'avance.

V. L.

Désiré Aubry, **La foi sous la Coupole.** Spès, XIII-201 pages. 12 fr.

Pas plus que les Immortels dont il cite les discours, l'abbé Aubry n'a voulu faire un manuel d'apologétique. Montrer que depuis 1880, date

de l'avènement au pouvoir du laïcisme militant, sous la coupole, on a continué de rendre hommage non seulement au sentiment religieux, mais à la foi de l'Eglise Romaine. Tel est le but des huit agréables mosaïques qui s'appellent l'*éternelle angoisse humaine*, la *science*, *Dieu*, *Notre Seigneur Jésus-Christ*, l'*Eglise*, l'*apostolat*, la *vertu*, *devant la mort*. Un tableau complet des discours de réception de 1880 à 1928 permet de situer dans le temps les centaines de citations dont le livre est fait. Le tableau n'est ni sans erreur ni sans oubli. De Hérédia n'a pas remplacé M. Mézières mort dix ans après lui. Thureau-Dangin, Pierre de la Gorce, et H. Bergson, et peut-être d'autres, sont oubliés. Tel qu'il est, si le livre n'instruit guère de la religion, il peut au moins, comme l'ambitionne l'auteur, affermir dans la foi ceux qui le possèdent, y préparer ceux qui ne l'ont pas.

Miscuit utile dulci. V. L.

MORALE

Le Mariage dans l'Eglise catholique, par l'abbé Louis Baïsse. Albi, Imprimerie des Orphelins, 1930. Prix : 8 fr. (réduit par quantités).

M. l'abbé Baïsse, licencié en théologie, tour à tour vicaire d'une petite ville et curé dans une paroisse rurale, nous fait part dans un petit volume substantiel mais d'allure très simple et de format élégant (in-16, X-225 pages), de ses réflexions, lectures et expériences sur le mariage chrétien.

Sur un sujet à la fois si important et si délicat, « trop rarement abordé et trop sommairement exposé aux fidèles », les curés, vicaires et confesseurs trouveront ici une série de courtes instructions qu'ils pourront reproduire en tout en partie ; des citations à lire, des traits qui éclairent la doctrine ou fixent l'attention. Les époux, les jeunes gens qui se disposent au mariage y retrouveront les enseignements de la chaire sur la dignité du mariage chrétien, la préparation au mariage, les empêchements prohibitifs et dirimants, le divorce ; les devoirs réciproques des époux (p. 117 à 153) et les devoirs envers le corps et l'âme des enfants (p. 153-197) sont, comme il convient, plus longuement développés. Tout est dit avec délicatesse, mais avec fermeté. Tout est résumé dans un « examen de conscience à l'usage des personnes mariées » (p. 204-211).

Deux appendices d'ordre pratique rappellent les avantages conférés par la législation française ou par les fondations privées aux familles nombreuses et indiquent les formalités à remplir par les intéressés.

Puissent les pasteurs des âmes trouver dans ce travail d'un de leurs confrères le moyen de dissiper avec efficacité l'ignorance ou les préjugés des âmes de bonne volonté.

E. L.

SPIRITUALITÉ

Zodiaque spirituel, par C. Melloy. Desclée de Brouwer.

La spiritualité ne sert ici que de prétexte à la littérature. L'auteur

observe la procession des douze mois de l'année, et note quelques-unes de leurs caractéristiques principales. Ces méditations sont écrites dans un beau style qui a passé vingt fois sur le métier, et qui s'enrichit de vraies trouvailles en fait de termes savoureux et d'expressions poétiques. On sent que M. Melloy est un poète qui comprend la voix du Temps (mois de janvier), qui connaît la valeur des contemplations silencieuses (saint Joseph en mars); il perçoit avec amour le frémissement de vie qui agite la terre au printemps, la splendeur des moissons en août, la parure dont s'entoure la nature avant de mourir avec l'automne. Tout cela est-il bien nouveau? Qu'importe! Le charme du livre n'est pas là: il faut le voir dans la manière neuve avec laquelle sont tenus ces propos antiques.

L'Imitation de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, par S. Navantès. Desclée de Brouwer.

C'est une vraie gageure que de présenter un saint à notre imitation sans le déformer ni l'adapter à notre médiocrité. C'est peu de dire que S. Navantès y a réussi; son ouvrage est une des rares œuvres vraiment pratiques et immédiatement accessibles à tous, qui aient paru sur la petite sainte de Lisieux. Il se recommande par un solide bon sens et une mise au point des plus heureuses pour le parti à tirer des exemples de la sainte: imiter n'est pas copier, mais adapter, ce qui est parfois plus admirable qu'imitable. L'auteur présente cependant avec force le caractère propre des vertus de « l'angélique moniale »; il le fait sobrement en réunissant sous quelques rubriques bien choisies les traits les plus saillants parmi ses actes ou ses paroles. La petite sainte n'aimerait peut-être pas se voir ainsi découper en morceaux: sa foi, son espérance, sa charité, son humilité, son esprit d'oraison, son culte pour N. S. et la Sainte Vierge, ses vertus monastiques, ses souffrances, sa mort, etc. Peut-être préférerait-elle une admiration un peu plus discrète; mais cela est sans doute nécessaire pour présenter ces méditations d'une manière vivante et logique. Par là cette étude à la fois précise et didactique des éléments fondamentaux de la vie spirituelle de la petite sainte de Lisieux portera plus de fruits surnaturels que bien des ouvrages moins profonds, mais plus soucieux de ménager les susceptibilités intimes du lecteur, ces « illusions » dont parle le P. Faber et qui sont si dangereuses pour la vie intérieure.

HISTOIRE

Fernand Hayward, **Histoire des papes.** Paris, Payot, 1929.

L'auteur, qui a déjà consacré deux volumes au « dernier siècle de la Rome pontificale », qui ne sont pas sans mérite, a voulu donner, en un seul volume, un abrégé de l'Histoire des papes. Sujet magnifique, qui ne pouvait tenter qu'un homme dédaigneux de toutes les difficultés. On ne saurait évidemment rien lui demander de plus original que sa tentative. Elle est du moins accomplie dans un bon esprit.

Le Gérant: GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

TESTAMENT RELIGIEUX DE JEAN IZOULET

Pendant trente années, Jean Izoulet a enseigné la philosophie sociale au Collège de France. Seul, parmi les professeurs de l'illustre maison, il réunissait des foules autour de sa chaire ; il parlait debout, avec un accent chaleureux de prêcheur, et puis, il empruntait les thèmes de ses discours aux réalités contemporaines.

Que restera-t-il de ces paroles éloquentes ? Où sont allées les leçons du professeur de Condorcet et de Henri-IV ; les conférences que le secrétaire de Paul Bert fit pendant une année aux trois mille instituteurs de Paris, pour dresser le code moral dont Jules Ferry entendait doter l'école primaire laïque ? Le verbe de ce parleur avait des ailes ; et, au bruit de leur frémissement, les auditeurs étaient enthousiasmés. Mais quand seront couchés dans la mort tous ceux qui entendirent les harangues de cet ardent Quercynois... Les paroles volent d'une fuite éperdue, jusqu'à ce qu'elles tombent dans le puits sans fond de l'oubli.

Les livres eux-mêmes ont bien du mal à se défendre contre la morsure du temps. Combien peu sont

...contemporains de tout homme qui pense ?

Je n'ose promettre l'immortalité à ceux qu'a signés Jean Izoulet, pas même à la *Sainte Cité*, qui vient de paraître, ou de reparaître en 10e édition[1]. C'est peut-être une raison de plus d'en parler sans tarder trop. Les morts vont vite, et Jean Izoulet est mort depuis le 25 mai 1929.

Quand fut publié, en 1924, le livre tumultueux intitulé *La rentrée de Dieu dans l'école et dans l'Etat*, je fus de ceux qui en dénoncèrent l'équivoque, en même temps que j'en louais le cou-

1. *La Sainte Cité ou l'Antimarxisme*, Paris, Albin Michel, 1930. 2 v. in-8°.

rage[1]. L'auteur promettait des explications prochaines. Elles vinrent avec abondance et par étapes : *Paris capitale des religions* (I. 26), *La Métamorphose de l'Eglise* (1928), *Le Panthéisme d'Occident* (1928). Ces volumes, broussailleux et singuliers[2], forment un cycle. Ce cycle vient de s'achever par la 10e édition de *la Cité moderne*, en deux volumes, et qui portent le titre auquel l'auteur avait pensé tout d'abord : *La Sainte Cité ou l'Antimarxisme.*

Tout le monde en sera d'accord, Izoulet avait un rare esprit civique et la passion du bien public. Depuis la fondation de la Troisième République, il y a cinquante ans, nous avons vu beaucoup de politiciens heureux d'avoir les profits et l'honneur du pouvoir. Je serais surpris que, malgré la faveur dont il jouit, très jeune, auprès de Paul Bert, Jean Izoulet ait jamais été satisfait du spectacle de la France contemporaine. En tout cas, dans les dernières années de sa vie, il était très inquiet. M. Emile Bocquillon, directeur d'école à Paris, lui a consacré, dans *L'Alliance universitaire française*, une notice généreuse ; en tête figure une photographie. Le large front est dégarni, la physionomie grave ; sous la moustache blanche on devine des dents serrées, comme si les visions, qui se déroulent devant les yeux dilatés et fixes, étaient cruelles ou inespérées. Tel un chef de troupes, dont le tenace désir de vaincre se heurterait aux incertitudes de la mêlée qu'il contemple. C'est bien le visage de l'homme qui a crié fortement à son pays : « Mort au laïcisme ! », mais qui se demande si et quand son cri de guerre deviendra celui de tous les Français.

Il n'est pas de cette Revue d'examiner comment Izoulet envisageait le problème politique, les critiques faites, et les remèdes proposés par lui, pour mettre fin à l'incompétence et à l'instabilité du gouvernement. Il suffira de dire que son patriotisme, très clairvoyant sur les maux dont nous souffrons, s'égarait peut-être dans la vision chimérique d'une double « tétrarchie » qui suffirait à tout guérir. Sûrement, Joseph de Maistre aurait raillé cette constitution rédigée d'un trait par un philosophe en chambre...

Mais, dans l'esprit du professeur du Collège de France, le pro-

1. *Etudes*, 5 octobre 1924.
2. Parus aussi à la librairie Albin Michel.

blème religieux importait bien autrement que celui des institutions politiques. Et c'est ici que je voudrais insister.

I

Ce n'est pas à l'auteur de la *Rentrée de Dieu dans l'école et dans l'Etat* qu'il fallait démontrer « la primauté du spirituel ». Un de ses étonnements était que des premiers ministres, ayant tenu entre leurs mains les destinées du pays, pussent avoir la prétention ou même la tentation de supprimer, par la négation ou par le silence, la question religieuse dans notre pays.

Dans la *Rentrée de Dieu*, dans la *Métamorphose de l'Eglise*, dans le *Panthéisme d'occident*, les titres eux-mêmes de ces livres le disent assez, la religion tient presque toute la place. Et le dernier de ces livres, le *Panthéisme d'occident*, donne la formule définitive dans laquelle ce philosophe enfermait toute sa religion, et la seule religion prometteuse de salut pour la France à venir.

A dire vrai, cette formule n'est pas une surprise : quoique plus enveloppée, on pouvait déjà la lire dans la *Rentrée de Dieu* ; on devait même la conjecturer après avoir parcouru jusqu'au bout *La Cité moderne*. Et il est affligeant de penser que trente-cinq ans de réflexions n'ont pu éviter au professeur du Collège de France, l'inanité des objections que le professeur de Condorcet élevait, avec tant d'assurance, contre les essentielles données du vieux spiritualisme et du vieux christianisme. Dans la nouvelle introduction mise en tête de la *Sainte Cité*[1], il a tenu à à nous faire savoir qu'il avait eu de M. Aristide Briand mission officielle d'étudier le catholicisme dans les deux mondes. S'il regrette de n'avoir pas vu l'Amérique, il se flatte d'avoir pénétré à fond la vie de toute l'Europe, et particulièrement Rome et Berlin. Et ces longs voyages, ces entrevues avec les hommes les plus célèbres, les réflexions accumulées sur les visions des pays étrangers et sur notre histoire nationale, ont abouti à quoi ?

Au temps où il écrivait la *Cité moderne*, le professeur de Condorcet déclarait étrange et insoutenable la conception d'un Dieu personnel, d'une âme immortelle, des sanctions de la vie

1. XXX-XL.

future. Toutes ces négations se retrouvent dans la *Métamorphose* et dans le *Panthéisme d'Occident*, et dans la *Sainte Cité*. Point de colère ni de dédain. Erreur est pour Izoulet, « un mot vide de sens ». Mais le vieux spiritualisme et le vieux christianisme sont un stade de la pensée humaine maintenant dépassé. La science a changé tout cela. La biologie et la sociologie offrent des certitudes décisives : le ciel est sur la terre, l'âme est fille de la société, Dieu est « consubstantiel » et « quintessentiel » au monde en mouvement. Plus de dualisme, mais un monisme ; non pas transcendance, mais immanence[1].

Le fond de philosophie, décrit dans la *Cité moderne*[2], est demeuré inchangé dans l'esprit d'Izoulet, jusqu'au dernier souffle. Ni le désarroi moral de la République laïque, ni les courses hors des frontières, ni le spectacle émouvant de la grande guerre, ni les folies sanglantes de la Russie soviétique ne lui ont rien appris sur la valeur spéculative de la théologie catholique.

La seule différence, entre la thèse de doctorat de 1894 et les volumes récemment publiés, c'est que, dans ceux-ci, l'auteur demande à une enquête historique la confirmation de ses idées, qu'il demandait jadis à une enquête philosophique ; et que cette enquête historique l'oblige à s'expliquer davantage sur la religion.

Du moment qu'à ses yeux, et cette vue est juste, le problème religieux commande tous les autres, il lui fallait — ce qu'il n'avait fait que très partiellement dans *la Cité moderne* — parler en franchise du catholicisme, de l'Eglise, du Christ, si intimement et si constamment mêlés à notre histoire nationale.

Si nous savons que l'enquête a été longue, nous ignorons à travers quels cheminements de lectures et de réflexions elle a été menée. L'enquêteur nous confie seulement que, *le Panthéisme d'Occident*, étant déjà à l'impression, un hasard, en 1927, lui fit découvrir Nietzsche[3]. Au contact du philosophe allemand, notre professeur de philosophie sociale sentit un choc qui lui arracha des bravos. Le réquisitoire de Nietzsche contre le christianisme enlevant à la vie humaine son centre de gravité, et à l'Etat sa hiérarchie nécessaire, et à l'autorité son crédit, lui parut foudroyant. Non seulement l'auteur de l'*Antéchrist* avait raison ; mais il ne

1. *Le Panthéisme d'occident*, II, 243-250, 264.
2. Au ch. XIV du Livre III, reproduit dans *La Sainte Cité* II, 160-178.
3. *Panthéisme d'occident*, I, 11-12, 83-103, 143-143.

disait pas assez. Un grief capital manquait à son acte d'accusation en trois points ; il y a quelque chose de pire que de lancer dans le monde l'idée d'égalité, « cette bombe à retardement » qui a fini par l'explosion socialiste du XIX[e] siècle ; depuis deux mille ans, le christianisme ne cesse d'exercer « sa malfaisance » en détachant ses adeptes de la terre et de la cité[1].

En dépit de « cette immense addition » qu'Izoulet pense avoir portée au réquisitoire de Nietzsche, arrivé au bout de ces critiques, on respire : avant 1929, combien de fois, aux oreilles catholiques ont tinté ces même arguments.

Izoulet répète Victor Duruy, qui répétait Bayle, qui répétait Celse, ce contemporain d'Origène. Quant à Nietzsche, il répète, en les aggravant, un grief de Guizot et une vanterie des socialistes qui ont écrit avant lui. Celui-là, quand il criait aux Français : « Enrichissez-vous ! » voulait évidemment ramener leurs regards sur la terre ; et ceux-ci, quand ils appelaient le Christ le premier socialiste, proclamaient déjà l'équivoque dont Nietzsche a été victime. Et Izoulet lui-même répète Kant, lorsqu'il raille la morale intéressée.

Au surplus, si la justice et la charité sont l'âme de la vie morale, en même temps que l'indispensable garantie de la paix entre les hommes, nous attendrons fort longtemps avant qu'on ne dise où et quand s'est ouverte, sur terre, une école de charité et de justice comparable à celle de l'Eglise. Les siècles passeront, sans doute, sans qu'on démontre que leur religion même a rendu étrangers à la cité don Bosco et saint Vincent de Paul ouvrant des refuges aux orphelins, aux pauvres et aux malades ; Bourdaloue et Bossuet prêchant aux rois leurs devoirs de chefs d'Etat ; Pie V et Urbain II jetant l'Europe sur les Turcs ; Jeanne d'Arc libérant la France des Anglais ; Louis IX et Charlemagne donnant des lois chrétiennes à leurs peuples ; Bernard de Clairvaux et Hincmar de Reims mêlés aux affaires politiques de leur temps ; Ambroise de Milan, Basile de Cesarée et Chrysostome de Constantinople se dressant contre les caprices impériaux ; saint Paul enfin écrivant, dans ses immortelles épîtres, la charte de la conscience, de la famille et de la cité chrétiennes.

Préoccupé de construire, tandis que Nietzsche se contentait de

1. *Ibid.*, I, 144.

détruire, Izoulet distingue, dans le christianisme, un principe de vie juxtaposé au principe de mort. Le principe de mort, c'est l'idée de l'âme, l'idée d'égalité, l'idée de paradis futur ; et il faut balayer ces faux concepts du cerveau des humains. Le principe de vie, c'est l'affirmation de Dieu, le dédoublement du pouvoir en pouvoir spirituel et temporel ; c'est le « magistère spirituel » catholique, avec sa « majestueuse hiérarchie » et sa « liturgie splendide », et sa mission sublime « d'arbitre au-dessus de tous les chefs temporels » ; ceci doit être tenu « pour sacré et intangible » ; « triple fou » qui y voudrait toucher.

Et c'est ici que le professeur français se flatte de se rencontrer avec l'écrivain russe Dostoïewsky ! Le monde n'a qu'à choisir. Trois voies sont ouvertes : supprimer Dieu et c'est impossible ; sombrer dans la folie de Nietzsche, en substituant le Dieu-Homme à l'Homme-Dieu ; ou enfin aboutir à la religion de l'Esprit, annoncée d'ailleurs par le Christ lui-même. Et c'est Dostoïewsky qui a raison. Il faut passer de la religion de Pierre à la religion de Jean, par l'affirmation de la sainte terre, de la sainte chaire, de la sainte cité ; le surnaturel n'est que le fonds du réel. Dostoïewsky est le plus grand découvreur des temps modernes.

Ainsi s'achève, en se transformant, la religion chrétienne : ses mystères s'éclairent, ses dogmes se transposent, sa vérité s'illumine des clartés de la science[1]. A l'origine, et pour l'explication des choses, « un monisme spiritualiste et hiérarchique » ; il n'a pas deux « substances », mais deux « fonctions », et Dieu est le cerveau de ce gigantesque animal qu'est l'univers[2]. Et dans le gouvernement du monde « consubstantiation des deux pouvoirs » ; collaboration de l'Etat « praticien du réel », avec l'Eglise « prêtresse infaillible de l'idéal ». Par là, les plus difficiles problèmes de la spéculation et de l'action sont enfin résolus[3].

Personne ne contestera le fier optimisme de ces formules et de l'espoir qu'y met leur auteur. Mais on peut prévoir que de tous les points de l'horizon les objectants se lèveront. Avant de clore cette étude, nous dirons leurs difficultés.

Disons dès maintenant : pourquoi parler des découvertes géniales de Dostoiewsky ? Outre que le temps a donné à la « mo-

1. *Le Panthéisme d'occident*, I, 151-153.
2. *Ibid.*, I, 191-217.
3. *Ibid.*, 257-320.

narchie russe universelle » le plus cruel démenti, la religion de l'Esprit, dont on lui fait l'honneur d'être le prophète, a hanté la cervelle d'humbles femmes fanatisées par le jansénisme convulsionnaire, et les quiétistes molinosiens, et les Illuminés d'Espagne et les Bégards du Nord, sans parler de quelques gnostiques des premiers siècles.

Et que nous importent les violents anathèmes de Frédéric Nietzsche ? Ce fils d'un pasteur saxon, malgré son orgueil immense, avait en un sens, l'âme noble. Commencée par la philologie à Bonn, sous la discipline de Rischtl, sa vie universitaire s'épanouit très vite dans la critique en tout genre. C'était un intuitif, un artiste, un écrivain. Mais sûrement il n'avait pas reçu la sagesse que partage ; puisqu'il décidait si férocement de tout détruire du christianisme, sans savoir s'il construirait, ni même s'il fallait construire, un édifice intellectuel pour les pauvres humains. Son *Antechrist* a jailli d'un cerveau malade qui allait, tôt après, s'égarer dans une incurable déraison.

II

Il est triste de penser qu'au soir de sa vie, pendant qu'il rédigeait son testament religieux, Jean Izoulet s'est enthousiasmé de deux fols. Il méritait de finir sa route, en meilleure compagnie. Mais, enfin, à analyser son œuvre de sang-froid, il reste, comme convaincu de quelque extravagance : sa formule de religion vaut moins encore que sa formule de politique ; toutes deux sont travaillées par des contradictions ; toutes deux procèdent d'une illusion d'inventeur qui fait sourire. A lui seul, si on l'en croyait, cet homme aurait résolu tous les problèmes qui jusqu'ici ont divisé les philosophes, les sociologues, les politiques. Plus heureux que les mages de l'Orient et les sages de la Grèce, que les Pères de l'Eglise et les théologiens du moyen âge, et enfin que les penseurs les plus fameux des temps modernes, il en aurait fini avec les énigmes douloureuses qui ont tourmenté depuis des siècles les esprits les plus méditatifs.

Il a senti, pourtant, qu'en face d'une prétention aussi démesurée, on hausserait les épaules, et il écrit :

Vanité, orgueil, infatuation, chez moi ? Pas l'ombre !
Simplement la vision de l'abîme, et la passion du salut, de l'unique et commun salut[1].

C'est une réponse qui désarme, mais en quel sens ?

Avec une complaisance naïve, Izoulet ramasse dans la même Introduction, tous les compliments que lui ont fait sur la *Cité Moderne* : Gabriel Compayre, le Docteur Foissac, Ernest Lavisse, Paul Bourde, Maurice Barrès, Alfred Croiset, et encore Jules Méline, Théophile Delcasse et Léon Bourgeois[2]. Il est fort à craindre que des hommes aussi divers n'aient point goûté dans la *Cité moderne* les mêmes pages. Et quand même le contraire serait, à quoi peut aller un aussi maigre plébiscite, quand il s'agit de décider qui a raison de Jean Izoulet et de tous ceux qui ont jamais pensé ?

Au seuil de cette nouvelle Introduction encore, nous lisons une évocation attendrie du collège de Moissac, où Jean Izoulet fit ses études. Il raconte les origines de la maison ; il évoque le souvenir des Doctrinaires qui y enseignèrent cent trente ans ; il rattache à un roman que lui prêta un camarade, et à la lecture du *Contrat social*, le choc intellectuel et l'émotion sensible qui décidèrent de sa vie[3].

Ce peut être vrai. Mais en dépit de son passage à l'Ecole normale, et des leçons de Fustel, et de ses immenses lectures, je me demande si ce fils d'instituteur n'a point gardé dans l'esprit quelque chose de primaire. Il aimait le savoir en accolades, les formules rythmées et le cliquetis des antithèses ; les dimensions d'un livre et le nombre de ses pages l'impressionnaient, ainsi que les globules des mandarins. Tout en entassant tomes sur tomes, il se répétait beaucoup ; et il eut le tort constant de trop simplifier les choses. La simplification est commode pour l'architecture des synthèses ; mais l'incomplétude des analyses préalables a son châtiment dans la fragilité des constructions dont la beauté n'est qu'une apparence. Ce fossoyeur intrépide du christianisme, quels travaux avait-il étudié sur les Evangiles, les antiquités chrétiennes, et l'histoire de l'Eglise ? Nous ne savons ; ses livres trahissent en ce genre peu de lecture.

1. *Op. ci.*, I, XXIV.
2. *Op. cit.*, I, XLIV-LVII .
3. *Op. cit.*, I, IX-XIX.

On dirait plutôt qu'il a vu l'histoire, sans avoir besoin de l'apprendre. Adolphe Harnack procédait avec une patience plus modeste ; et cependant, il a mal vu « l'essence » et « la mission » du christianisme primitif. Qu'attendre dès lors des improvisations poétiques de Jean Izoulet ?

Certes, il avait des intentions hautes, une belle ardeur, un courage intrépide. Nous l'applaudissons d'avoir parlé, à voix claire, d'une sociologie « fille du Décalogue »[1], d'une Académie des sciences qui aurait pour tâche de réconcilier la raison et la foi[2], d'une école où Dieu aurait la première place[3], et d'un Etat collaborant avec tout respect avec l'Eglise[4]. De tels rêves sont une surprise chez un ancien familier de Paul Bert. Mais nous doutons que l'auteur de la *Métamorphose de l'Eglise* et du *Panthéisme d'Occident*, eut un savoir égal à l'étendue immense du domaine où il promenait sa pensée. L'imagination était peut-être la faculté maîtresse de ce normalien, qui se croyait un rigoureux disciple de Claude Bernard[5].

Par là s'expliquent les faiblesess de ses inventions politiques et surtout de ses inventions religieuses. Il a qualifié durement la sociologie de Durkheim et la philosophie de M. Bergson. Celle-là lui a paru un « instrument de perdition », un « effroyable danger national » ; celle-ci, « absurde et miraculaire en métaphysique, « monstrueuse et suicidaire » en politique et en morale. Voilà qui s'appelle secouer d'une main ferme les idoles de la Sorbonne[6]. Mais lui-même, que met-il à la place des dieux renversés ?

Quand Fustel de Coulanges, dans la *Cité antique*, découvre dans la religion les origines des institutions de la Grèce et de Rome, il tire des entrailles des faits une conclusion qu'ils renferment. On ne s'étonne point qu'un homme de foi comme Bossuet ait cherché dans l'Ecriture un système de politique ; et lorsqu'il voit le doigt de Dieu tracer la suite des empires et de

1. *La métamorphose de l'Eglise*, 316.
2. *Panthéisme d'occident*, I. 37.
3. *La rentrée de Dieu dans l'Ecole et dans l'Etat.*
4. *Panthéisme d'occident*, II, 336.
5. On sait la place que la biologie tient dans la *Cité moderne ;* et dans le *Panthéisme d'occident*, M. Izoulet raconte (I, 27-29) ses années de « noviciat biologique ».
6. Dans *La métamorphose de l'Eglise*, Izoulet critique plus durement encore (243-381) les théories de Durkheim sur la religion.

la religion, il perce l'invisible dans une direction où le visible montait de lui-même. On comprend un Joseph de Maistre écrivant son livre du *Pape :* il y donne de la suprême judicature du Pontife romain une philosophie humaine, que la foi ne désavoue pas, encore qu'elle la complète. Mais, dans Izoulet, où est la logique ?

Comme tous les monismes, son « monisme hiérarchique » est une hypothèse gratuite et contradictoire. Il appelle le matérialisme une « méprise colossale » et un « incivisme » : le darvinisme « un traité de politique étrangère qui relève strictement du *Foreign Office* », et il condamne l'athéisme comme une courte vue et un facteur de rabaissement. Et cependant, il nie l'immortalité de l'âme, il s'accommode d'une socialisation, c'est-à-dire d'une lente évolution du moi et de Dieu, et il réduit Dieu à un je ne sais quoi de vaporeux, d'impersonnel, et d'inconcevable.

Longuement, et fort confusément, il dispute contradictoirement avec des Allemands et des Français qui ont critiqué le panthéisme[1] ; en même temps qu'il propose ses répliques d'arbitre, il indique ses propres explications. Les voici. On reproche aux panthéistes d'anéantir la morale. On a tort. Il y a une glorification nécessaire de la volupté ; les sanctions futures peuvent être remplacées par les sanctions immanentes aux actes ; et la coordination des moyens à la fin tient lieu du principe d'obligation[2]. Quant aux contradictions dont on fait argument contre le monisme, rien n'est plus facile que de les résoudre[3]. Dieu est identique au monde, en substance, mais non en degré ; Dieu et la matière sont éternels et s'entrecréent ; Dieu se connaît pleinement lui-même ; mais l'homme ne connaît Dieu que par l'organisation de la société et l'action des élites... Quelle théodicée antihistorique et antimétaphysique ! Et quelle morale de mort ! Les paroles ne manquent pas : où sont les concepts cohérents et qui s'imposent ?

Au problème des rapport de l'Eglise et de l'Etat, Izoulet apporte sa solution triomphante : le binôme associé de l'Etat « praticien du réel » et de l'Eglise « prêtresse de l'idéal ». Mais comment cette collaboration sera-t-elle bienfaisante, puisque le

1. *Le Panthéisme d'occident*, II, 133-191.
2. *Ibid.*, II, 181-185.
3. *Ibid.*, II, 138-183.

christianisme est un infatigable pourvoyeur d'égalité et de désintéressement, — deux notions qu'Izoulet juges antisociales au premier chef ?[1] Et puis quels titres demeurent à l'Eglise, pour s'imposer à l'attention et au respect de l'Etat, quand sa doctrine d'un Dieu personnel, d'un Dieu incarné, d'une âme immortelle, et d'une vie future où les bons sont récompensés et les méchants punis, est tout ensemble antiscientifique et dangereuse, « un dévorant cancer qui atomise la cité, anarchise l'individu et dissout l'Etat[2] » ? Le prétendu conciliateur de toutes les antinomies n'est lui-même qu'une antinomie vivante. Si son patriotisme a été assez clairvoyant pour apercevoir, assez courageux pour dénoncer publiquement la malfaisance mortelle du laïcisme antireligieux, sa philosophie a été trop myope pour découvrir les titres vrais du christianisme à l'adhésion de l'esprit. Kantiste à sa manière, par la raison pratique il donne à l'Eglise dans l'Etat un rôle de gardienne des principes ; tandis que sa raison théorique fait au christianisme et à l'Eglise les mêmes procès que les incroyants.

Il est impossible qu'une telle incohérence ne frappe point les instituteurs rangés en bataillons serrés dans les Amicales laïques, et les politiciens engagés dans les cadres de la rue Cadet, et de la rue de Valois. Jean Izoulet voulait les convertir. Ils se sont dérobés aux premières adjurations du professeur vivant et vibrant du Collège de France[3]. La voix du mort, continuant par ses livres à sonner le ralliement des patriotes dans la « sainte cité », ne sera pas, je le crains, mieux écoutée des laïcisateurs impénitents[4].

Quant aux catholiques, pour des raisons tout opposées, ils ne peuvent entrer dans « la sainte cité », dont Izoulet leur ouvre les portes comme celles d'un temple où se doivent réconcilier tous les Français. La rationalisation des neuf mystères principaux du Christianisme leur paraît un blasphème et une vanité. Ils sont trop sûrs de leur foi, pour en accepter la mutilation ; ils se croient trop indispensables au pays, pour laisser contester leurs titres. Et par ailleurs, des affirmations massives répétées sans répit, des

1. *La sainte Cité*, II, 47-60; *Ibid.*, I, cv-cvi.
2. *Le Panthéisme d'occident*, I, 6.
3. *La rentrée de Dieu dans l'école et dans l'Etat* (1924).
4. *Le Panthéisme d'occident*, II, 257-320.

arguments alignés parfois en bel ordre factice, des chapitres désordonnés où dansent ensemble vingt hantises, le nom de Jean Izoulet au bas, même escorté de ceux de Nietzsche et de Dostoiewsky : c'est un bélier trop infirme pour démolir à jamais la *philosophia perennis* et la religion de Jésus. Cette incomparable « paire d'ailes » de la pauvre humanité a été criblée, au cours des siècles, de coups qui l'ont laissée intacte ; elle continuera à soulever en haut les générations à venir, tandis que le *Panthéisme d'occident* et *La Sainte Cité* iront rejoindre les ombres des choses mortes.

III

Izoulet, allié inconscient des matérialistes et des athées, ne pouvait supporter leurs doctrines. Les incrédules lui faisaient pitié, la grossièreté des matérialistes le choquait ; et de ces théories déprimantes, il redoutait tout pour son pays[1]. Aux dernières pages du *Panthéisme d'occident*, après une allusion à Aimée de Coigny « cette fille du dix-huitième siècle, pour qui le ciel était encore plus vide que la terre », il a écrit :

> Cette intime et ultime détresse m'aura été épargnée, grâce à cette gracile et fragile créature,
> dont j'ai touché un mot dans mon introduction auto-biographique, grâce à cette croyante et vaillante fille d'un médecin de campagne,
> qui a pris soin de mes premiers ans et qui m'a transmis l'âme fervente de mes humbles aïeux ;
> par eux se sont éclairées pour moi, du dedans, toutes les philosophies de la terre !...[2].

Hommage émouvant d'un professeur vieilli dans les hautes méditations de l'esprit, à une femme aux cheveux blancs, dont les lèvres étaient pures et l'âme religieuse. Quel dommage qu'à la « ferveur » civique et au goût du « devoir », hérités des « humbles aïeux », ce fils du Quercy n'ait pas joint la foi catholique que les siens professèrent aux siècles passés. Sa « confiance » en Dieu en eût été plus vive, son courage parmi les duretés de la vie encore plus fort, sa vision de l'univers plus ma-

1. Voir, par exemple, les pages sur Durkheim dans *La métamorphose de l'Eglise* (241-310) ; et dans le même livre (p. 42) l'adjuration pathétique au peuple de France « athéisé, anarchisé, dénationalisé ».
2. *Le Panthéisme d'occident*, II, 306.

gnifique, son action orientée dans une lumière et une sûreté éternelles.

Il a « toujours senti, dit-il, » le divin sourdre de toutes parts ». Oui, comme Lamartine dans *Jocelyn*. Il a pensé assumer, dans la synthèse des connaissance de son temps, le rôle d'un Thomas d'Aquin. Hélas ! non.

Penché sur le mystère de la création et du créateur dont il scrutait les deux infinis, à la lumière de la raison et de la foi, Thomas d'Aquin a dressé une « Somme » doctrinale, dont les longs siècles qui nous séparent de saint Louis ont respecté les bases solides, les fortes arêtes et l'architecture harmonieuse. Il a incorporé à la doctrine catholique la sagesse des meilleurs Grecs, des meilleurs Romains et des meilleurs Arabes, en les corrigeant et en les complétant par les enseignements des Pères et des Conciles. Izoulet n'a ramassé, dans le chaos du XIXe siècle, une poignée de faits et de systèmes, que pour les rassembler dans un chaos différent.

Et l'Ange de l'Ecole, beaucoup plus fortement et plus délicieusement qu'Izoulet, a « senti soudre le divin » sur la terre. Celui-ci, au soir de sa vie, a prononcé une *Prière sur la colline du Panthéon* qui n'est qu'une extravagance[1] ; encore qu'elle soit moins perfide que cette *Prière sur l'Acropole* sortie de la bouche d'un autre professeur fameux du Collège de France. Sur l'humble couche de la cellule du monastère de Fossanova, où la mort le surprit, comme un malfaiteur se jette sur un passant, Thomas d'Aquin expira en commentant le *Cantique des cantiques*, cet épithalame des noces éternelles. Le viatique reçu, relevant vers les cieux sa tête inondée de lumière jusque parmi les ombres d'ici-bas, il chantait avec une ardeur d'amour et une certitude de paix qu'Izoulet ne connut point :

> Jésus, que maintenant, je regarde voilé,
> Je t'en prie, fais ce que tant je désire :
> Que, fixant ton visage enfin révélé
> Je sois bienheureux par la vue de ta gloire !

Paul DUDON.

1. *Le Panthéisme d'occident*, I, 39-46.

LES PROBLÈMES DU VINCULUM LÉIBNIZIEN

D'après M. BLONDEL

En même temps que *l'Action*, M. Blondel présentait en 1893 comme thèse latine une étude sur le *Vinculum substantiale* d'après Leibniz. Ce n'est pas une traduction qu'il nous en donne aujourd'hui, mais une adaptation destinée à faire comprendre le sens du *Vinculum* dans la doctrine de Leibniz et, en même temps que l'insuffisance de la solution fournie, la nécessité pour toute philosophie de répondre au problème qu'il a posé[1].

Une étude sur Leibniz sera toujours accueillie avec intérêt. Malgré l'hommage que tous les historiens de la philosophie s'accordent à lui rendre, on semble peu désireux, d'ordinaire, de suivre de près les méandres de sa pensée. Que l'on compare le nombre des travaux sur Descartes, Spinoza, Kant, par exemple, à ceux qui portent sur Leibniz. Mais, nous avertit M. Blondel, « l'intérêt historique de notre enquête reste secondaire. Ce qui est principal, ce qui a été le véritable motif de cette étude, c'est l'intérêt dogmatique qu'elle présente[2] ». Personne ne s'en plaindra de ceux qui pensent que la vraie raison d'être de l'histoire de la philosophie est de susciter la réflexion originale, d'orienter l'esprit vers l'étude des problèmes présents. L'exposé objectif n'est qu'un travail préparatoire.

Nous n'avons pas l'intention de résumer le livre de M. Blondel. Nous voudrions simplement, après en avoir montré la portée historique, essayer de faire comprendre pourquoi le problème du *Vinculum* devait s'imposer à l'auteur de *l'Action*, et vers quelles réflexions il l'a orienté.

1. *Une énigme historique : Le « Vinculum substantiale », d'après Leibniz, et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, par Maurice Blondel, Beauchesne.
2. *Le Vinculum substantiale d'après Leibniz*, p. 120.

***

L'attrait qu'a exercé sur lui cette doctrine leibnizienne s'est manifesté très tôt. En 1879, étant encore au lycée, il suivait à la Faculté de Dijon le cours de M. Joly sur la correspondance de Leibniz et du P. des Bosses. A l'Ecole Normale, il en fit le sujet de leçons orales et de travaux écrits d'où devait sortir sa thèse secondaire. Cet intérêt porté au *Vinculum* révélait d'autant plus de perspicacité que la manière dont l'avaient traité les historiens de la philosophie ne laissait guère soupçonner qu'on y pût trouver le germe d'idées fécondes. « Simple correspondance sans portée », disait Erdmann ; et Secrétan : « Leibniz n'a jamais pris cette doctrine au sérieux. » « Echafaudage de secours », prononce Kuno Fischer[1]. M. Blondel n'a pas voulu se contenter de ces appréciations sommaires. Certes, il ne méconnaît pas les raisons qui expliquent ce scepticisme et cette sévérité. Comment un protestant de la Confession d'Augsbourg qui ne croit pas à la Transsubstantiation pourrait-il attacher de l'importance à une doctrine qu'il imagine pour permettre d'en rendre compte ? Ce philosophe au caractère ondoyant, dont l'agilité intellectuelle et l'universelle sympathie mêlée d'ironie secrète font penser à Renan, ne s'est-il pas joué du P. des Bosses comme il le fit, nous en avons la preuve, du pasteur Pfaff ?

En dépit de ces raisons, M. Blondel persiste à penser que Leibniz a non pas sans doute accepté fermement et définitivement la doctrine du *Vinculum*, mais qu'il l'a considérée sérieusement. Des arguments extrinsèques : son estime manifeste pour le P. des Bosses, l'insistance avec laquelle il revient sur ce sujet, le garantissent déjà. Ce qui est pourtant décisif, c'est que la doctrine même de Leibniz exigeait que le problème fût posé. « C'est la logique même de ses propres analyses qui a amené Leibniz, sous le choc d'une digression théologique, à découvrir dans son système antérieurement constitué des fissures[2] ». En effet, pour expliquer à son correspondant comment, après la transsubstantiation, la substance véritable est le corps du Christ bien que les apparences du pain et du vin demeurent, Leibniz suggère que pour atteindre la réalité véritable de la substance, il faut dépasser non

1. *Ibid.*, p. 14.
2. *Ibid.*, p. 84.

seulement les phénomènes perçus où s'arrête le sens commun, mais les monades elles-mêmes, pour arriver à leur lien substantiel. Dans l'Eucharistie, le *vinculum substantiale* du Christ se substituerait à celui du pain, les apparences restant identiques. Ce *vinculum*, du reste, ne semble pas devoir être conçu comme un élément qui s'ajouterait aux autres ou s'opposerait à eux, tel le réel à l'illusion ; car, si l'espace et le temps, avec les qualités qu'ils conditionnent, sont des phénomènes, ils n'en restent pas moins « phénomènes bien fondés », et si l'analyse qui mène aux monades doit être dépassée, elle n'est pas pour autant à renier. Le *vinculum* est un principe d'union, une force de cohésion qui suppose quelque chose à unir, à relier.

Cette nouvelle forme de réalité découverte à propos d'un cas pour lui fictif, Leibniz s'aperçoit que son système l'exige partout. Il a décomposé l'univers en monades sans communications. Faut-il sacrifier l'unité des corps organisés, et mettre toute la réalité de l'organisation dans l'esprit de celui qui la pense ? Il a d'abord incliné de ce côté, mais n'a pu s'y fixer[1]. La découverte du *vinculum* permettrait de fournir un support à cette unité de composition qui ne peut se trouver ni dans les données sensibles, puisque l'espace est essentiellement multiplicité, ni dans les résultats obtenus par les analyses de l'entendement, qui aboutissent aux monades. La portée de cette solution dépasse, du reste, le cas des corps organisés : elle servirait à expliquer, le cas échéant, l'existence de toute unité composée, de quelque ordre qu'elle soit, même là où il ne s'agirait plus de substance proprement dite.

Cette doctrine, nous l'avons dit, jamais Leibniz ne l'a adoptée fermement ; aussi en a-t-il laissé les contours singulièrement flous. Le *vinculum* est-il une simple résultante des composants, par conséquent dépendant d'eux ? Ne leur serait-il pas au contraire logiquement antérieur, de sorte que ne pouvant pas exister sans eux — puisqu'il n'y a de principe d'union que là où il y a quelque chose à unir — il leur serait néanmoins transcendant, puisqu'il les explique et leur permet d'être ? De même, la vie qui n'est possible que par la présence de toute une série de processus organiques, est cependant ce qui explique ces processus, car ils dépendent d'elle, mais elle n'en résulte pas : elle est,

1. *Ibid.*, p. 48.

par rapport à eux, transcendante et d'un autre ordre. Leibniz n'a jamais répondu nettement à la question[1].

***

Mais quelles que soient les insuffisances de la doctrine, on voit sans doute pourquoi le problème soulevé devait attirer l'attention de l'auteur de *l'Action*. C'est qu'il n'est autre que le problème de l'unité. Partout où l'on découvre des éléments dont le lien est autre que la juxtaposition dans l'espace ou la présence dans une même pensée, ce problème se pose. Une philosophie qui veut faire justice aux exigences de la critique, c'est-à-dire, sans se contenter d'un dogmatisme naïf qui place tout sur le même plan dans l'absolu, n'être cependant pas purement négative, — une telle philosophie ne saurait l'esquiver. Or, on sait que si M. Blondel entend bien tout sauvegarder de ce que l'humanité a toujours spontanément regardé comme réel, en d'autres termes s'il rejette les solutions de la philosophie dite « critique[2] », il n'en reconnaît pas moins la nécessité d'étudier le problème qu'elle a porté (à sa manière) au premier plan de la spéculation philosophique.

Toute critique, en effet, ne se contentant pas des apparences immédiates, montre la complexité de ce qu'on croyait simple — qu'on se rappelle tout ce que fait découvrir l'analyse de la plus immédiate des perceptions ; — elle sépare les domaines, dose et différencie les valeurs. Science, philosophie, religion lui apparaissent comme ayant chacune leur compétence ; sens, entendement, raison ont chacun à ses yeux, comme moyen de connaissance, une valeur propre mais diverse. S'il ne veut pas renoncer à un univers intelligible, s'il ne s'accommode pas d'une âme humaine divisée en compartiments sans communication, le philosophe critique doit alors recomposer ce qu'il vient de dissocier. Kant n'a pas échappé à cette exigence : dans la *Critique de la raison pratique*, il a essayé, après les avoir séparées, de retrouver l'unité de l'activité égotiste et de l'activité désintéressée ; dans la *Critique de la faculté de juger*, l'unité des sens, de l'entendement et de la raison ; dans *la Religion dans les limites de*

1. *Ibid.*, p. 88.
2. Il est convenu de réserver le nom de « philosophie critique » au système de Kant, mais en réalité toute philosophie, par le seul fait qu'elle est réflexion, discernement, est critique.

la raison, l'unité de la vie religieuse et de la vie rationnelle. Quelque insuffisant que soit le résultat, il n'en marque pas moins la tendance.

Mais pour une philosophie qui se présentait comme une science de l'Action[1], le problème s'imposait avec une force accrue. La partie critique du kantisme, si fausses qu'en soient les conclusions négatives, ne souffre pas des insuffisances de la partie reconstructive. Toute la dialectique de l'Action serait donc illusoire, s'il fallait résoudre négativement le problème de l'unité de l'Univers, du « lien des êtres dans l'Etre ». Lorsqu'il établit, en effet, ce que veut réellement la volonté voulante, M. Blondel ne se borne pas, comme on le laisse quelquefois entendre par une simplification outrée, à montrer que chaque but partiel est insuffisant pour l'amplitude du vouloir, comme s'il s'agissait simplement de comparer ce qui est offert à chaque étape avec ce qui est désiré, afin de le déclarer insuffisant. Il établit — et c'est en cela que nous paraît consister l'originalité et la puissance de la méthode blondélienne — que chaque intermédiaire est réellement voulu, que la volonté s'y accroche solidement, mais que le motif même qui la fait s'y attacher la force à pousser plus loin. Un peu comme, dans la dialectique de Hamelin, c'est de la position même d'un terme que jaillit la nécessité du suivant, si bien que chaque terme se trouve maintenu lorsqu'on est arrivé à la synthèse totale, — dans la dialectique de la volonté tracée par *l'Action* chacun des relais qui ont marqué le passage de la volonté reste voulu. Si elle ne peut se contenter d'aucun d'eux, elle ne les renie pas simplement[2]. Ainsi est interdite l'échappatoire plusieurs fois dénoncée par M. Blondel[3], qui consiste à chercher, derrière ce qui apparaît, une réalité plus fondamentale qui serait exclusivement l'être véritable. Non : tout ce qui apparaît a sa place dans le réel ; tous les intermédiaires par lesquels il faut passer sont, de ce réel, des composants indispensables. Il faut que tout soit, et il faut, en un sens, que tout soit un, pour être saisi d'un même élan de la volonté.

On comprendra l'ampleur et la complexité de la solution exi-

1. Cf. M. Blondel, l'*Action*, Alcan, 1893, Introduction, p. xxi.
2. *L'Action*, p. 343, cf. p. 336-337.
3. Cf. *L'illusion idéaliste*, Revue de métaphysique et de morale, 1898; *L'Action*, cinquième partie, chapitre III : le lien de la connaissance et de l'action dans l'être.

gée, si l'on se rappelle que M. Blondel ne s'arrête pas aux termes classiques de l'analyse philosophique. Poussant celle-ci plus à fond, il montre que le vœu profond de la volonté s'étend jusqu'à l'ordre de la charité, qu'elle veut, finalement, aimer Dieu pour lui-même, tel qu'il est en soi. Pascal avait déjà magnifiquement établi la distinction des trois ordres : ordre de la charité, ordre de l'intelligence, ordre des grandeurs de chair Mais il ne s'est pas préoccupé de les relier. Pouvons-nous cependant vouloir exclusivement l'ordre de la charité, et nous désintéresser des autres ? Avons-nous le droit d'introduire un divorce entre l'humain et le divin, et le converti doit-il abandonner les recherches du savant ? Pascal ne répond pas. — M. Blondel a conduit son analyse sur un plan différent de celui de Pascal, aussi serait-il vain de prétendre établir une correspondance entre les trois ordres pascaliens et les étapes que parcourt la dialectique de *l'Action*. Mais s'il a distingué aussi fermement que Pascal, s'il a respecté les transcendances nécessaires, il a montré la nécessité d'unifier : car c'est *le tout* que veut la volonté. Pour que cela soit possible, il ne faut pas que ses différents objets soient simplement juxtaposés. Il faut qu'ils soient liés, que chacun d'eux, pris à part, ne soit plus qu'un aspect abstrait d'une unité préalable ; qu'il n'ait de lui-même ni sa suffisance, ni son équilibre. Il faut donc une unité qui, tout en respectant la diversité et même la relative indépendance des éléments, soit non une résultante mais une dominante.

Cela est vrai de chacune des synthèses subordonnées comme de la synthèse totale. Un cas particulier nous le fera voir. Dans la conférence qu'il a donnée à la Semaine sociale de Paris en 1928[1]. M. Blondel montre que si l'on ne prend pas comme centre de perspective, si l'on n'admet pas comme donnée première l'unité spirituelle de l'Humanité, il sera impossible d'expliquer la conciliation nécessaire de l'amour préférentiel dû à notre patrie, avec la sympathie effective et agissante que nous devons à celle des autres. Si l'on pose comme premiers les groupes séparés dans leur isolement pour essayer de recomposer, en les rapprochant, l'unité humaine, on ne fait qu'œuvre ruineuse.

1. Semaines sociales de France, Paris, XX[e] session : la loi de charité (1929), pp. 363 et 405, *Patrie et Humanité*. On pourra remarquer qu'au cours de sa conférence (p. 378, note 1), M. Blondel renvoie expressément à son étude encore à paraître sur *le Vinculum substantiale d'après Leibniz*.

L'Humanité ne résulte pas du rapprochement des nations, mais on doit dire plutôt que, pour réaliser toutes ses virtualités, elle s'est fractionnée en nations destinées à se soutenir et à s'entr'aider.

Le principe dont nous voyons ici une application particulière, est également vrai de l'ensemble. Et c'est pourquoi la révélation du mystère de l'Incarnation, loin d'être une charge pour l'intelligence, en est la plus précieuse lumière. Car ce mystère nous explique à nous-mêmes. L'ordre humain et l'ordre divin ne sont pas simplement juxtaposés : ils ont un point d'attache dans l'unité d'une même personne. L'humanité du Christ n'est pas pour lui un instrument provisoire, une enveloppe extérieure qu'il pourrait quitter un jour, mais une partie intégrante de lui-même. Dès lors, tout ce qui est humain touche au Christ et prend un intérêt divin. La volonté voulue, libre, peut bien opérer une disjonction et dissocier les fins : la volonté voulante[1] qui, par nature est volonté de l'être, veut l'être tout entier, puisqu'il est *concrètement* indissociable. Ce n'est pas elle qui exige quoi que ce soit ; mais, parce qu'on n'a pas le droit de mutiler le Christ, lien vivant de l'humain et du divin, il est exigé d'elle de ne pas s'arrêter en route, il lui est interdit de choisir. Qu'une explicite révélation, garantie par l'Eglise, soit nécessaire pour faire connaître à l'homme l'existence de ce Lien, nul n'en doute. Mais si le Christ est le premier terme, l'objet suprême de l'intention divine ; s'il est, dans notre monde actuel, le *primogenitus omnis creaturae*, celui *in quo omnia constant*, faut-il s'étonner qu'on retrouve quelque manifestation de cette vérité dans une analyse approfondie de ce que nous sommes ? et pourrait-on prétendre donner une explication complète de notre univers, de sa structure et du drame qui s'y joue, en laissant de côté ce qui en est l'élément primordial ?

Cette prééminence à tous les degrés de l'unité sur une multiplicité qui reste réelle et nécessaire, est grosse de conséquences. — Dans l'ordre de l'être d'abord : car elle implique un plan d'ensemble de l'univers, plan souvent pressenti, jamais sans doute présenté de façon technique dans le détail, ce qui est pourtant nécessaire si l'on veut qu'il ait sa place dans la spéculation.

1. Ces termes, que nous empruntons à M. Blondel, ont acquis droit de cité dans le langage philosophique, aussi n'est-il pas nécessaire de les définir.

— Dans l'ordre de la connaissance : car elle condamne les méthodes uniquement analytiques qui croient possible de s'arrêter, même provisoirement, avant d'avoir posé la véritable clef de voûte. — Dans l'ordre de l'action, enfin : car elle explique comment on peut adhérer au tout, et par conséquent avoir une conduite pénétrée de *sagesse* au sens le plus élevé du mot, sans avoir étudié spéculativement tous les composants du réel. Celui qui adhère au Christ par la charité est parvenu au cœur de l'être, sans qu'il ait besoin de savoir décrire les démarches qui l'y ont amené...

*
* *

Nous voici loin, dira-t-on, du *vinculum* leibnizien. Sans doute, car « il ne fournit vraiment ni la méthode, ni la conclusion, ni même l'énoncé exact du problème[1]. ». Mais il reste pourtant qu'il a ouvert la voie. — Loin aussi du livre de M. Blondel ? Sans doute encore, car ce bref ouvrage ne donne pas la solution complète des problèmes dont nous venons de parler. Mais il montre la nécessité de les résoudre. Il est aussi une invitation à voir comment ces problèmes sont amorcés déjà dans *l'Action*. Trop exclusivement préoccupés d'établir qu'elle ne compromettait rien de la doctrine catholique du surnaturel, ou trop pressés peut-être de l'utiliser comme une « apologétique du seuil », ceux qui ont étudié *l'Action* avec le plus de sympathie n'ont pas assez mis en relief, nous semble-t-il, tout ce que, surtout dans ses derniers chapitres, elle contient de richesses pour une spéculation philosophique plus compréhensive ; ils n'ont pas assez montré quelle source de renouvellement elle peut être, après cet âge de philosophie séparée, pour ceux qui cherchent à se donner, comme il le faut, une vision chrétienne du monde. La présente étude sur le *Vinculum substantiale* fait désirer davantage la publication promise de *l'Etre* et de la *Pensée*, où se trouveront les résultats de la réflexion de toute une vie[2]. Souhaitons aussi qu'elle encourage les esprits à se tourner de nouveau vers l'œuvre magistrale de la jeunesse, source d'inspiration féconde pour la pensée chrétienne.

YVES DE MONTCHEUIL.

1. *Le Vinculum...*, p. 118.
2. Publication d'autant plus désirable, nous semble-t-il, qu'elle aurait l'avantage, en déterminant la place exacte de *l'Action* au sein d'un ensemble doctrinal plus vaste, en lui restituant le caractère de fragment qu'elle eut toujours aux yeux de son auteur, de dissiper les derniers malentendus qui subsistent chez quelques-uns de ses lecteurs.

LA CONDUITE DE LA PROVIDENCE
DANS LA RÉPARTITION
DU BONHEUR OU DU MALHEUR EN CETTE VIE

SELON L'AUTEUR DU LIVRE DE JOB
ET SELON LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE [1]

---

2. *Jugements de l'auteur sur ces diverses opinions*

Au sujet des trois explications[2] de la souffrance du juste présentées par les trois amis, par le prologue et l'épilogue et par les discours de Dieu, nous croyons pouvoir avancer que l'auteur du livre de Job attache de la valeur à toutes, mais qu'il n'en considère aucune comme satisfaisant pleinement son intelligence, raisonnant sur la théorie et examinant les faits, et son cœur irrésistiblement avide de trouver chez la Divinité une parfaite justice et une paternelle bonté. C'est pourquoi nous croyons qu'en définitive cet écrivain sacré a identifié sa propre pensée avec celle de son héros adressant à Dieu des appels désespérés pour qu'il vienne lui-même déclarer la justice de son serviteur et dévoiler le mystère de sa conduite sévère à son égard. Mais l'on comprend

1. Cf. *R. A.* janvier 1930.
2. On aura remarqué certainement que nous n'avons pas mentionné la solution apportée par le jeune Elihiou. La raison de notre silence ne consiste pas tant dans le fait qu'avec le P. Dhorme et beaucoup d'exégètes nous attribuons ses discours à un auteur inspiré différent, que dans la constatation qu'en réalité ils ne contiennent aucune doctrine nouvelle. En effet, dans les discours d'Elihiou, on trouve surtout les reproches adressés à Job et à ses amis. La véritable explication de la souffrance donnée par ce personnage, c'est qu'elle est une correction et que par conséquent elle a une valeur éducative : « Il le corrige par une douleur sur son lit et par un continuel tremblement de ses os ». XXIII 19. Si l'homme reconnaît sa faute et s'il trouve un intercesseur, alors Dieu lui rend la prospérité et lui pardonne, XXXIII, 19-30. Mais Eliphaz avait dit la même chose, dans son premier discours, IV 17-27, et aussi dans XXII 21-30. Bildad admet également cette explication, VIII 5-7.

que ce recours à la Divinité, loin de constituer une explication, est au contraire un aveu d'impuissance et une confession du mystère.

A. *L'auteur attache une grande valeur théorique et pratique à la thèse des trois amis, tout en reconnaissant qu'elle comporte de nombreuses exceptions.*

On a prétendu maintes fois que l'auteur du livre de Job rejetait dédaigneusement comme trop simpliste et trop vulgaire la thèse de la vertu récompensée et du vice puni en cette vie. Tel n'est point notre avis.

A priori, il est inadmissible qu'un auteur ait consacré tant de discours à la discussion d'une opinion à laquelle il n'accordait que peu de valeur. Il faudrait que cet écrivain eût choisi le problème du mal comme un thème facile, pour manifester la profondeur de ses pensées philosophiques et la sublimité de son génie poétique. Ainsi, dans les trois cycles de discours s'étendant du ch. III au ch. XXXI, nous n'aurions que de magnifiques développements poétiques et une grande pénurie d'idées. Or, si une telle conduite est indigne d'un écrivain sérieux, à combien plus forte raison doit-elle être étrangère à un auteur inspiré ?

Aussi nous admettons au contraire que la thèse de la vertu récompensée et du vice puni dès ce monde, était très chère à l'auteur du livre de Job. Nous pensons qu'il croyait que telle était la loi d'après laquelle Dieu réglait ordinairement sa conduite. Sans doute l'expérience le forçait à constater que les faits ne répondaient pas toujours à cette théorie, et même qu'ils lui donnaient de nombreux démentis. Mais il n'a considéré les faits en désaccord avec le principe de la juste rétribution en cette vie que comme des anomalies impuissantes à détruire la règle générale. Si loyalement il a fait exprimer par la bouche de Job les objections à la thèse traditionnelle, il a fait des trois amis les champions intrépides et infatigables de celle-ci. Dans tous leurs discours en effet, Eliphaz, Bildad et Sophar affirment la thèse de l'équation entre les actes de l'homme et sa destinée et ils s'épuisent pour trouver des solutions aux difficultés alléguées par leur sublime contradicteur. En vérité, on doit reconnaître qu'une thèse, qu'un auteur a fait affirmer avec tant d'insistance et défendre avec tant d'âpreté, devait lui être bien chère.

Une preuve évidente que nous interprétons exactement l'état

d'esprit de l'auteur du livre de Job, c'est qu'en fait il n'a pas abandonné complètement la thèse des trois amis. Nous la voyons en effet réapparaître dans le prologue et dans l'épilogue. Par le premier de ces récits, nous apprenons que c'est dans le dessein d'éprouver Job que le Seigneur permet à Satan de l'accabler de maux. Et, dans le second récit, nous constatons que Dieu récompense magnifiquement la résignation de son fidèle serviteur. Ainsi les souffrances du juste Job ne sont qu'un épisode momentané dans son existence. Avant cette épreuve, ce juste jouissait des bienfaits divins. Puis, s'il y a eu une courte interruption à son bonheur, il en a été amplement dédommagé par un redoublement de félicité. Or, que l'explication offerte par le prologue et l'épilogue représente au moins partiellement l'opinion de l'hagiographe, nous en avons une bonne preuve dans le fait qu'il l'a exprimée dans les narrations en prose placées en tête et à la fin de son livre, afin d'en donner la clef à ses lecteurs. Ce fait est d'ailleurs admis par la majorité des exégètes. Dans quelle mesure au juste l'écrivain sacré a-t-il admis la solution qu'il a présentée au début et dans la conclusion de son œuvre ? nous le préciserons bientôt.

Nous ne devons point du tout nous étonner que l'auteur du livre de Job ait attaché une grande valeur théorique et pratique à la thèse des trois amis. La raison d'un homme de l'Ancien Testament, qui n'entrevoyait au delà de ce monde que la vie léthargique et amorphe du shéol, devait exiger, pour la sauvegarde du dogme de la justice divine, que la vertu soit récompensée et que le vice soit puni en ce monde. D'ailleurs, les livres de l'Ancien Testament abondent de promesses de bonheur pour la vertu et de menaces de châtiments pour le péché. C'est parce que les patriarches ont été fidèles à Dieu, que celui-ci les a bénis et leur a fait de magnifiques promesses, pour eux et pour leur postérité. Toute l'histoire du peuple hébreu prouve qu'il a été heureux ou malheureux suivant qu'il a été fidèle ou infidèle au Seigneur. Les derniers prophètes, les psaumes et les livres Sapientiaux, sont remplis de promesses et de menaces faites aux individus, suivant la nature bonne ou mauvaise de leur conduite[1]. Bien plus, on constate que les chrétiens, qui ce-

1. Nous ne pouvons songer à relater ici tous ces textes, ni même un grand nombre d'entre eux. Bornons-nous à dire que le Ps. I a pour

pendant possèdent des lumières et des certitudes sur les récompenses et les châtiments dans l'autre monde, sont toujours scandalisés devant le spectacle de la vertu humiliée et du vice triomphant en cette vie.

Toutefois, nous ne faisons aucune difficulté pour reconnaître que l'auteur du livre de Job a trouvé que le principe de la vertu récompensée et du vice puni ici-bas comportait trop d'exceptions pour admettre qu'il servît de règle invariable à la Providence dans la répartition du bonheur et du malheur.

Telle est la thèse que soutient Job avec une éloquence incomparable et une opiniâtreté invincible. Or il est aisé de constater que Job est l'interprète des pensées de l'auteur. C'est à lui qu'il prête le langage le plus sublime. Il le fait toujours répliquer à ses adversaires. Enfin, après la réponse de son héros à son dernier contradicteur, l'auteur dn livre place encore dans sa bouche de longs discours, où il met en parallèle sa sainteté et sa misérable position et où il proteste de son innocence, en dépit des maux qui l'accablent XXIX-XXXI.

Mais une preuve plus évidente que l'auteur n'a pas été pleinement satisfait par la thèse de l'équation, c'est qu'il a recouru à d'autres solutions, à celle des discours de Dieu et à la demande instante adressée à Dieu de venir lui-même expliquer sa conduite.

B. *L'explication tirée des desseins insondables de Dieu a satisfait l'intelligence de l'auteur, mais a laissé son cœur dans l'angoisse.*

Que l'intelligence divine soit supérieure à celle de l'homme et que par conséquent Dieu puisse s'inspirer, dans sa conduite, de raisons inaccessibles à l'esprit humain, c'est une vérité évidente pour tous ceux qui ont une notion saine de la Divinité.

objet de chanter le bonheur du juste et le châtiment de l'impie en cette vie et à citer les textes les plus remarquables d'Ezéchiel. Ezech. III 18-21, où il est dit que le méchant, suivant qu'il se pervertira ou se convertira, mourra ou vivra ; que le juste, suivant qu'il se pervertira ou persévèrera, mourra ou vivra ; que le prophète ne se sauvera ou se sauvera, suivant qu'il aura averti ou se sera abstenu de le faire. Mêmes idées dans Ezech. XXXIII 7-9, 12-20. Si un homme est juste et pratique la loi morale, il vivra. Ezech. XVIII. « L'âme ayant péché, c'est elle qui mourra, le fils ne portera pas (la responsabilité) pour l'iniquité du père, ni le père ne supportera pas (la responsabilité) du fils, sa justice sera sur lui et son iniquité sera sur lui ». XVIII 20.

On peut donc dire à priori que l'explication de la souffrance par les desseins insondables de Dieu a satisfait l'intelligence de l'auteur du livre de Job. D'ailleurs, il a donné une démonstration péremptoire de cette vérité en décrivant si magnifiquement tant de merveilles qui existent dans la nature.

Mais nous nous empressons d'ajouter qu'une explication aussi pleinement satisfaisante pour son esprit a laissé son cœur entièrement froid.

Tout d'abord nous pouvons prouver la chose a priori. Sans doute, c'est une vérité évidente que la conduite de Dieu peut lui être dictée par des motifs dépassant la portée de l'intelligence humaine. Mais il n'en est pas moins vrai que la souffrance du juste est un spectacle qui émeut profondément tout cœur quelque peu doué de bonté. Il est donc évident, que la situation misérable de Job a inspiré à l'auteur du poème de vifs sentiments de pitié Mais du même coup, cet hagiographe n'a pu comprendre comment le cœur du Dieu infiniment bon pouvait s'accommoder de l'immense infortune de son dévoué serviteur. Car c'est une grave erreur de penser que les Israélites méconnaissaient la grande bonté de Dieu. Ils constataient au contraire que la conduite de Dieu envers l'humanité lui était dictée encore plus par la bonté que par la justice. Combien de fois cette vérité n'était-elle point affirmée par exemple dans les Psaumes, soit à l'égard des individus, soit vis-à-vis du peuple hébreu. Il est vrai que, dans le livre de Job, il est moins parlé de la bonté de Dieu que de sa sagesse et de sa justice. Toutefois, les interlocuteurs de Job supposent bien que le Seigneur est rempli de bonté, quand ils lui disent que, s'il accepte avec soumission son châtiment, il sera comblé des faveurs divines[1]. En vérité, il est infiniment bon le Dieu, qui pardonne si aisément et qui s'efforce de faire oublier l'amertume de sa correction en comblant de bienfaits.

La preuve a posteriori que la réponse des desseins insondables de la Divinité n'a pas contenté le cœur de l'hagiographe, c'est le fait de l'addition de la solution contenue dans l'Epilogue. D'après ce chapitre final, il semble que l'explication définitive des malheurs du juste Job soit l'épreuve récompensée. Or nous allons immédiatement prouver que cette solution ne pouvait sa-

1. Telle est la thèse soutenue par exemple par Eliphaz, V 17-27, XXII 21-30, par Elihiou, XXXII 23-29.

tisfaire l'intelligence de l'auteur et conclure de ce fait qu'elle lui a été suggérée par la nécessité de répondre aux sentiments de son cœur à l'égard de la bonté divine.

C. *La solution de l'épreuve récompensée, offerte par le Prologue et l'Epilogue, n'était point pleinement ratifiée par l'intelligence de l'hagiographe expérimentant le cours des choses, mais* ***elle apaisait parfaitement son cœur.***

Au fond, la théorie de l'épreuve récompensée ne diffère pas essentiellement de celle qu'avaient présentée les trois amis. Sans doute, il n'y a pas synonymie absolue entre la situation d'un homme châtié et celle d'un homme éprouvé. Dans le premier état, il y a faute, si minime soit-elle, dans le second, au contraire, il faut supposer l'innocence. Mais cette différence apparaîtra bien légère, si l'on considère qu'il est impossible à aucun mortel d'être absolument exempt de faute et par conséquent d'avoir l'opinion fondée de sa parfaite innocence. D'ailleurs, les trois amis et Elihiou ont bien considéré les châtiments divins comme des épreuves, puisqu'ils ont affirmé que Dieu récompensait magnifiquement ceux qui profitaient de ses corrections pour s'amender.

Or, dans le dialogue poétique, l'auteur a fait réfuter par le personnage principal les thèses que le juste voyait toujours son infortune se transformer en prospérité et que le pécheur était toujours récompensé, s'il supportait bien son châtiment. C'est d'ailleurs en analysant son propre cas, que Job oppose une fin de non recevoir à ces deux explications. Il est donc inadmissible que le sublime poème n'ait pas expérimenté maintes fois lui-même la vérité des assertions que les justes mouraient souvent au sein de leur infortune et que leurs épreuves n'étaient point toujours récompensées en ce monde.

Observons de plus que la solution de l'épreuve récompensée, que l'auteur avait fait réfuter péremptoirement par Job, est en désaccord formel avec la réponse donnée par les discours de Dieu, qui du reste l'ont entièrement passée sous silence. En effet, le dessein de récompenser le juste supportant saintement son épreuve, constitue une explication de la conduite de la Providence. Or tout le but des discours de Dieu, c'est de prouver à l'aide de sublimes descriptions que la conduite transcendante de Dieu est absolument impénétrable aux faibles esprits des mortels.

D'où vient alors que l'écrivain sacré a placé à la fin de son œuvre, c'est-à-dire a semblé donner, comme définitive et comme fournissant la clef de l'énigme, une solution dont son expérience lui démentait la parfaite exactitude et qui était incompatible avec la réponse contenue dans les discours de Dieu ?

Pour expliquer cet illogisme apparent, nous ne trouvons qu'une seule raison : l'auteur a voulu satisfaire les réclamations de son cœur.

Ainsi, ne pouvant trouver, pour le problème de la souffrance du juste, une solution le contentant parfaitement, c'est-à-dire en pleine harmonie avec sa conception d'un Dieu non seulement tout puissant, mais encore infiniment juste et bon, l'hagiographe a pris le parti de juxtaposer les deux explications partielles qu'il a pu imaginer. L'une est tirée de l'omnipotence divine et peut s'appliquer à tous les faits, mais semble en désaccord avec la justice et la bonté de Dieu. L'autre est en parfaite harmonie avec la conception d'un Dieu juste et bon, mais est trop souvent démentie par les leçons de l'expérience.

De la sorte ,les lecteurs pouvaient faire leur choix. S'ils voulaient une explication en parfaite harmonie avec les faits, la doctrine des discours de Dieu était apte à les satisfaire. Mais, si au contraire, ils désiraient répondre aux sentiments de leur cœur voulant avant tout sauvegarder la justice et la bonté de Dieu, quitte à fermer les yeux sur de trop nombreuses anomalies, la solution contenue dans le prologue et dans l'épilogue pouvait les contenter amplement.

Pour nous servir d'une comparaison, l'auteur du livre de Job, s'est trouvé dans la même situation et a agi de la même façon qu'un théologien désireux de satisfaire, au sujet de la prédestination, les thomistes et les molinistes. Un tel théologien aurait en effet réuni la solution qui accorde aux décrets divins une indépendance absolue et celle d'après laquelle la prévision de l'usage de la liberté humaine exerce une influence sur les décrets de la Divinité.

Remarquons enfin une anomalie certaine dans la place respective assignée par l'auteur aux deux solutions. Il a mis dans la conclusion et par là même il a présenté comme définitive la théorie de l'épreuve récompensée. Or une pareille disposition semble illogique. Il est certain en effet que l'explication fournie par Dieu

lui-même, est beaucoup plus satisfaisante que celle qui est contenue dans le Prologue et dans l'Epilogue. Puis n'est-il pas contradictoire de chercher à expliquer les desseins insondables de la Providence ? Mais qui songerait à blâmer l'écrivain sacré qui a préféré donner comme conclusion l'explication. la moins satisfaisante au point de vue théorique, mais la plus propre à mettre en relief la bonté divine et à apaiser ainsi le cœur de l'homme avide de trouver en Dieu le meilleur des pères ?

D. *Les aspirations de Job à une apparition de Dieu venant résoudre l'énigme de ses souffrances, en dépit de sa justice, représente, nous semble-t-il, la solution qu'aurait préférée l'auteur.*

On a encore présents à l'esprit les cris ardents par lesquels Job fait appel à la justice divine, et les accents enflammés avec lesquels il exprime sa certitude d'avoir été exaucé XVI 18-20 et XIX 25-27[1]. Or nous croyons pouvoir affirmer que l'auteur identifie son opinion intime avec celle du héros principal de son œuvre. Qu'une telle assertion soit conforme à la vérité, il nous semble bien que la marche et l'issue de la discussion, la nature pleinement satisfaisante de la solution, et enfin la conduite de l'auteur imaginant les discours de Dieu et l'épilogue prouvent abondamment la chose.

Tout d'abord, il y a une bien forte présomption pour qu'un auteur identifie son propre sentiment avec celui du personnage auquel il prête les accents les plus sublimes, qu'il fait triompher dans la discussion et par lequel il fait adopter le parti le plus logique. Or, tous les lecteurs du beau livre de Job s'accordent à reconnaître que les discours de Job l'emportent sur ceux de ses trois amis, soit pour la force des pensées, soit pour la beauté du langage. Que ce personnage décrive la profondeur de sa misère, qu'il réfute les allégations de ses interlocuteurs, qu'il en appelle à la justice de Dieu, toujours, il parle avec une évidente sincérité, il recourt à des images très justes, il trouve des accents passionnés et sublimes. En vérité, il y a déjà lieu de croire que l'auteur a fait exprimer les sentiments et les aspirations de sa propre âme par l'interlocuteur auquel il a prêté un langage si beau et si sublime. Cette présomption acquiert une grande force, si l'on considère que, dans la discussion, Job ne laisse jamais,

1. Nous avons cité ces textes en exposant l'opinion de Job.

sans une réfutation péremptoire, les allégations de ses amis, que finalement il les réduit au silence et qu'en conséquence, il clôt cette longue discussion par un monologue où il donne libre cours à toutes ses pensées. Enfin, pour essayer de transformer cette présomption en certitude, remarquons que le parti prêté par l'auteur à son héros principal, était le seul qui fût vraiment logique et véritablement sage. Puisque Job avait affirmé à la face d'amis incrédules le fait de son innocence et puisque personne, pas plus lui que ses amis, ne comprenait la conduite de Dieu, quelle ressource restait à ce juste souffrant sinon d'adjurer Dieu d'apparaître à la fois pour attester l'innocence de son serviteur et pour résoudre l'énigme de sa conduite à son égard ?

Une autre forte présomption qui nous porte à croire que l'auteur a prêté à Job ces aspirations de sa propre âme, c'est le caractère pleinement satisfaisant de la solution qu'il lui a fait trouver. Il n'est pas difficile en effet de constater une étroite ressemblance entre l'objet des désirs si passionnés de Job et l'œuvre de lumière et de justice qui sera accomplie au jugement dernier. A ce moment solennel, Dieu manifestera la justice des âmes, dévoilera son plan dans l'épreuve des bons et récompensera magnifiquement la souffrance saintement endurée. En un mot, au jugement dernier et, lors de la vision béatifique, tous les désirs de Job seront amplement exaucés. Evidemment, si l'auteur du livre de Job avait été en possession des précisions apportées sur l'eschatologie par la révélation chrétienne, il se serait contenté d'exposer cette doctrine qui est pleinement satisfaisante. Ignorant ces consolantes vérités, il a du moins tendu ardemment vers elles et de fait, grâce à ce puissant effort, il a trouvé une solution s'en rapprochant beaucoup et par suite la plus satisfaisante possible, eu égard à l'état encore imparfait à son époque des révélations eschatologiques. Dans le caractère relativement satisfaisant de la solution trouvée par Job pour résoudre l'énigme de son cas, il y a donc une forte présomption de croire qu'en définitive, elle correspond bien aux idées intimes de l'écrivain sacré ?

Mais il nous semble que le sublime poète a révélé les secrets désirs de son âme surtout par l'introduction dans son œuvre des discours de Dieu et de l'épilogue.

En effet, il a cru devoir satisfaire les désirs de Job en faisant

apparaître et discourir Dieu lui-même. Sans doute, il a parfaitement compris qu'il était absolument indigne de la majesté divine de venir donner des explications détaillées de sa conduite à ses créatures qui du reste ne les comprendraient pas. Sans doute, si cet auteur avait été en possession de toutes les précisions fournies sur l'eschatologie par les révélations subséquentes, il aurait fait dire par un de ses personnages que, dans l'autre vie, les élus, à l'aide de la lumière de gloire, pénétreraient les mystères de la conduite de Dieu dans la répartition du bonheur et du malheur en cette vie. Sous l'influence de l'inspiration, l'hagiographe a trouvé le meilleur moyen possible, eu égard à l'imperfection de ses connaissances eschatologiques, de satisfaire les ardents désirs de Job sans porter la moindre atteinte au dogme de la transcendance divine. D'abord, il a fait intervenir Dieu lui-même pour déclarer que sa conduite lui est bien dictée par des raisons, mais qu'il n'a pas à les manifester aux hommes qui sont absolument incapables de les comprendre. Puis, dans l'épilogue, il donne à entendre que, pour le cas particulier de Job, les souffrances avaient le caractère bien net d'une épreuve.

Par le fait même que l'auteur a répondu, autant qu'il lui a été possible, aux ardents désirs de Job, il nous a donné une excellente preuve qu'il identifiait son propre sentiment avec celui de son héros principal.

Remarquons du reste que en définitive, c'est vers la doctrine pleinement satisfaisante du jugement dernier que tendent les appels désespérés de Job et de l'auteur lui-même. Constatons aussi que l'apparition de Dieu venant justifier Job et le mettre dans un état de prospérité supérieure à sa situation antérieure est une ébauche de la béatitude céleste.

*
* *

DEUXIEME PARTIE

La Révélation chrétienne a complété et a consacré les opinions de l'auteur du livre de Job sur la conduite de la Providence dans la répartition du bonheur et du malheur en cette vie.

I. — *Compléter en apportant la pleine lumière sur les fins dernières et en enseignant maintes doctrines ascétiques et mystiques sur le rôle salutaire de la souffrance du juste en ce monde.*

A. — Pleine lumière apportée sur les fins dernières

La révélation chrétienne sur les fins dernières de l'homme a complété de deux façons la doctrine du livre de Job au sujet de la distribution du bonheur et du malheur en ce monde.

Elle nous a appris qu'il y aurait une autre vie, où les injustices apparentes de ce monde seraient réparées. Nous pouvons donc croire fermement qu'un jour viendra où les justes malheureux ici-bas seront dédommagés et où, par contre, les impies favorisés des biens de ce monde seront châtiés.

De plus, la révélation nous a appris que les élus seront doués de la lumière de gloire et qu'ainsi ils pourront contempler l'essence divine et y découvrir les secrets de la conduite de la Providence vis à vis des hommes.

C'est pourquoi la révélation chrétienne est venue apporter un complément essentiel et définitif à la doctrine du livre de Job sur la répartition du bonheur et du malheur en cette vie.

Toutefois nous devons faire remarquer que les doctrines eschatologiques enseignées par le christianisme avaient été pressenties et même fournies en partie au milieu du IIe s. et en tout cas au Ier s. av. J.-C. « Le christianisme, dit le P. Dhorme, sera seul capable de donner la solution définitive. Mais cette solution est déjà pressentie dans le livre de la Sagesse (entre 145 et 50 av. J. C.). Il faudrait pouvoir compléter les discours de Job ou de ses amis par les admirables promesses qui créent « une espérance pleine d'immortalité » dans le cœur des justes (Sag. III). Au tableau des malheurs du juste et du bonheur des méchants, il faudrait opposer l'admirable description de la revanche finale du bien sur le mal, qui met en scène, au dernier jour, les persécutés et les persécuteurs, ceux-ci reconnaissant la sagesse de ceux-là et leur propre folie, ceux-là triomphant avec assurance et se tenant debout devant leurs bourreaux (Sag V) »[1] Judas Macchabée fit célébrer à Jérusalem un sacrifice expiatoire pour les Morts. Et cette action suggère à l'auteur de II Mach. la réflexion : « Belle et noble action inspirée par la pensée de la résurrection » II Macc. XII 43-46.

Nous n'avons pas à citer ici les nombreux textes du N. T. qui affirment que le malheur du juste en ce monde a le caractère d'une épreuve et qu'une magnifique récompense en l'autre

1. Comm. Job, p. cxx.

vie est promise pour son support généreux. Ces paroles sont trop familières à tous les chrétiens. Qu'il nous suffise d'évoquer à la mémoire les Béatitudes (Math V 3-12, Luc VI 20 *bis*-26), qui sont, d'après Bossuet, l'abrégé du Sermon sur la Montagne, lequel est l'abrégé de l'Evangile.

Le P. Dhorme expose ainsi la position du livre de Job sur la voie conduisant à cette révélation définitive : « D'étape en étape, nous sommes arrivés de la rétribution immédiate à la rétribution future. Le livre de Job pose un jalon important sur cette route. Il montre comment la suprême justice de Dieu, qui doit s'exercer un jour, comme Job en a conscience (XIX 25 ss), n'est point soumise aux lois mesquines de l'esprit humain ; comment la vertu peut exister sans qu'elle soit fatalement accompagnée du bonheur ; comment le malheur peut se rencontrer même chez l'innocent ; comment la vieille équation entre le bien et le bonheur, le mal et le malheur a besoin d'être revisée pour continuer d'exercer une influence sur les consciences »[1].

B. — *Doctrines ascétiques et mystiques sur le rôle bienfaisant de la souffrance du juste*

Si la révélation chrétienne nous a appris que la vision béatifique nous permettrait de comprendre les vues de Dieu dans la souffrance du juste, sur terre nous ne possédons pas cette explication. C'est pourquoi des doctrines ascétiques et mystiques sont nécessaires non seulement pour amener les justes à supporter avec résignation la souffrance, mais encore pour leur en inspirer l'ardent amour et même la recherche avide.

Ici nous ne pouvons songer à faire même la simple énumération de tous les enseignements de l'ascétique et de la mystique chrétienne sur le rôle bienfaisant de la souffrance du juste. Il nous suffira pour répondre au but du présent travail d'en tracer simplement une esquisse. Ceux qui désireraient plus de développement et plus de profondeur n'auront qu'à consulter les traités d'ascétique et de mystique.

L'ascétique chrétienne nous apprend que la souffrance permet au fidèle de remplir deux devoirs de première importance : celui de l'expiation et celui de la mortification.

1. *Loc. cit.*

Nous nous en souvenons, Eliphaz a affirmé qu'aucune créature, pas plus les anges que les hommes, n'était pure devant Dieu et que, par conséquent, le devoir de l'expiation incombait à tout homme (IV 17-19, XV 14-16). Cet enseignement, la révélation chrétienne nous le donne avec une force toute particulière. D'abord elle nous apprend que tous les hommes sont pécheurs, à l'exception de la B. Vierge Marie. Puis en nous présentant un idéal de perfection supérieur, elle nous permet de mieux comprendre la parfaite exactitude de cette vérité. Enfin l'ascétique chrétienne recommande de réparer pour les fautes d'autrui. En conséquence, l'ascétique chrétienne nous apprend que l'expiation de nos fautes et de celles des autres est un devoir nécessaire, dont la souffrance nous permet de nous acquitter.

La souffrance peut être utile d'une autre manière même aux âmes les plus pures. Elle leur permet de remplir le devoir de la mortification qui est nécessaire pour la persévérance dans la fidélité à Dieu. Si nous nous interrogeons nous-même, nous sentons que notre nature est infectée de concupiscence et qu'elle met en péril notre fidélité à Dieu. Aussi nous éprouvons le besoin de mortifier les tendances de cette nature corrompue. Or, parmi les mortifications, il y a celles que l'on peut s'imposer volontairement et celles que la Providence nous envoie. De ces deux modes de mortification, tout le monde s'accorde pour attester la supériorité de celui dont le choix échappe à notre volonté propre. Le juste peut donc trouver dans les souffrances, que Dieu lui envoie, un excellent moyen de mortification.

Si les trois amis de Job ont parlé de la valeur satisfactoire de la douleur, ils n'ont guère insisté sur son rôle préventif à l'égard du péché. Mais, sur ce point, l'enseignement de la révélation chrétienne est net et formel. Le Divin Maître a proclamé lui-même que, pour le suivre, il fallait faire abnégation de soi-même, porter sa croix et sacrifier sa vie. Math. XVI 24, 25. L'enseignement de S. Paul n'est pas moins clair et impérieux que celui du Sauveur : « Si vous vivez selon la chair, il vous faut mourir ; mais, si vous faites mourir par l'esprit les œuvres du corps, vous vivrez. Car tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. » Rom. VIII 13, 14.

Aux enseignements de l'ascétique, la mystique ajoute les siens sur le rôle bienfaisant de la souffrance. Par exemple, elle apprend

que la souffrance est la façon la plus excellente de témoigner au Christ souffrant son pur amour. Alors, en effet, il n'y a aucun avantage humain. Tous les saints ont été des amants passionnés de la souffrance[1]. Et l'on peut dire que la mesure de leur sainteté a été la mesure même de leur amour de la croix.

La mystique chrétienne nous a encore appris que la souffrance était le moyen d'établir entre Jésus et nous la ressemblance la plus parfaite. Il est certain en effet que le sentiment qui a impressionné le plus profondément et le plus habituellement l'âme de Jésus, c'est bien celui de la douleur. Par conséquent tout chrétien qui aura à cœur de conformer les sentiments de son âme à ceux de Jésus, devra avant tout accepter avec joie toutes les occasions de souffrir

Mais la mystique ne nous dit pas seulement que la souffrance est le moyen d'établir la ressemblance la plus parfaite entre les sentiments de nos âmes et ceux de l'âme de Jésus, elle nous enseigne encore que c'est la seule voie à suivre pour nous associer au Christ dans sa Mission de Sauveur du monde.

En des paroles remarquables par leur force, leur clarté et leur concision, S. Paul a expliqué l'œuvre de la justification du chrétien, Rom. III 24, 25. Dieu est en effet apaisé et satisfait « moyennant la rédemption qui est le Christ Jésus ». Puis « Dieu a disposé (ce même Christ crucifié) comme un instrument de propitiation (aux mérites et à la faveur duquel les hommes pourraient participer) par la foi en son sang ». C'est ainsi que tous les hommes pécheurs « sont justifiés gratuitement par la grâce de Dieu ». Rien de plus évident qu'une telle doctrine. Les souffrances du Christ étant d'un mérite infini suffisent surabondamment à racheter les fautes de l'humanité et à la sauver.

Toutefois ce même S. Paul a écrit aux Colossiens qu'il se réjouissait de souffrir pour eux et de compléter ce qui manque aux souffrances du Christ dans sa propre chair pour son corps qui est l'Eglise, Col. I, 24. Comment concilier ensemble des paroles si différentes du même apôtre ? Comment est-il possible d'admettre à la fois le dogme de la surabondance des mérites

1. Pour nous borner à un exemple de saint récemment canonisé, M. Pourrat dit de S. Gérard Majello, rédemptoriste (1726-1756) que sa vocation fut d'aimer en souffrant et de souffrir en aimant, Sp. chr. IV, p. 488.

du Christ et l'existence pour l'homme du devoir de combler les lacunes de la passion de Jésus ? C'est que, désireux de respecter la liberté humaine, Dieu n'a pas voulu sauver les hommes sans eux. C'est pourquoi il a requis une certaine somme de souffrances de la part des hommes pour qu'ils bénéficient de l'application des mérites infinis de la Passion. Mais le Seigneur, faisant aux chrétiens l'honneur de les associer à sa mission rédemptrice, a décrété que chacun d'eux pourrait souffrir, non point seulement pour lui-même, mais encore pour les autres. Aussi les âmes saintes ont imité Jésus dans son rôle de rédempteur. Non contents de souffrir pour leur sanctification personnelle, ces fidèles ont ambitionné de contribuer par leurs propres douleurs au salut du plus grand nombre d'âmes possible. Cet apostolat de la souffrance, Marie a été la créature qui l'a exercé en premier lieu et le plus profondément. La Mère de Dieu, en effet, a eu le privilège de pénétrer dans la souffrance, à la suite de son Fils, plus avant qu'aucune créature. Mais le Seigneur s'est choisi de tout temps des âmes d'élite comme victimes pour le salut des autres. Tel fut le cas notamment de S. François d'Assise, de S. Dominique, de Ste Thérèse, de S. Jean de la Croix. De nos jours, c'est par ses prières et ses souffrances que Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus a sauvé beaucoup d'âmes infidèles et a mérité le titre de *patronne des Missionnaires*. C'est parce que Dieu a le dessein de leur faire pratiquer l'apostolat de la souffrance, que M. Pourrat a pu dire des mystiques « qu'ils seront toujours les gens les plus éprouvés »[1].

2. *Consacrer en laissant régner l'obscurité sur le plan précis de Dieu dans les cas particuliers*

Il est juste de reconnaître que la révélation chrétienne, par la perfection de son dogme eschatologique et par la solidité de ses doctrines ascétiques et mystiques, a jeté la lumière sur le plan général de Dieu dans l'envoi de la souffrance à l'homme vertueux en ce monde. Mais si l'on veut préciser le plan de Dieu dans tel cas particulier, on doit avouer que l'obscurité la plus complète règne encore sur cette question. Lorsqu'il s'agit

1. A propos de Ste Marguerite-Marie, Spirit. chrét. IV, p. 450.

de déterminer les intentions de Dieu et les circonstances de son action, nous nous trouvons dans la plus complète ignorance.

Tout d'abord aucun homme ne peut discerner si le malheur, qui lui est envoyé, a le caractère d'une épreuve ou celui d'un châtiment. Pour regarder avec certitude telle infortune comme une épreuve, il faudrait être absolument sûr de posséder une conscience pure. Or une telle persuasion serait à la fois une présomption et une témérité. Qui, en dehors de la B. V. Marie, peut en effet se flatter d'être pur aux yeux du Dieu absolument saint, qui trouve des taches même dans ses anges ?

Nous venons de parler de malheur. Ce langage est-il bien fondé ? Car aucun homme ne peut prononcer avec certitude en cette vie que tel événement est un malheur. Sans doute nous pouvons dire qu'en lui-même tel fait est désastreux, qu'en elle-même telle mesure est regrettable. Mais nous savons que c'est le propre de la puissance et de la bonté de Dieu de tirer le bien du mal. Que d'événements, qui semblaient devoir être désastreux soit pour la société, soit pour les individus, n'ont-ils pas en fait contribué au bien de l'une ou des autres. Et alors peut-on dire qu'une chose, qui finalement a eu un excellent résultat, ait été réellement un malheur ? Si même après coup on est embarrassé pour se prononcer justement sur la nature funeste d'un fait, à combien plus forte raison, quand l'avenir est encore caché, doit-on se montrer réservé pour émettre un tel jugement !

Une autre cause d'erreur pour l'appréciation du bonheur et du malheur en ce monde provient de notre conception trop optimiste et par suite certainement fausse de la vie terrestre. Créés pour un bonheur infini, nous voudrions, dès la vie présente, sinon posséder la béatitude parfaite, jouir au moins du bonheur humain et surtout n'avoir rien à souffrir. Aussi nous croyons que Dieu doit, en toute justice, nous accorder la jouissance des biens de ce monde, par une bonne santé, une honnête aisance, la réussite de nos entreprises, le bonheur des affections de la famille, les bienfaits de l'amitié, l'harmonie entre les diverses classes sociales, les avantages de la paix et de la prospérité des états, etc... Or, une telle conception de la vie terrestre ne correspond nullement aux desseins divins. Surtout après le péché originel, Dieu n'a pas voulu que tout marche à souhait dans ce monde, ni pour les individus, ni pour les familles, ni

pour les sociétés, ni pour les peuples. A la place des beaux rêves, que notre désir ardent de bonheur nous porte à faire, il faut être convaincus que Job nous a donné une notion exacte de la vie lorsqu'il l'a comparée à un temps de service militaire, aux journées d'un mercenaire, au travail forcé d'un esclave, VII 1, 2. Telle est, en effet, la leçon qui nous est enseignée par l'expérience réelle et par l'observation attentive de cette vie terrestre. Ainsi donc nous sommes exposés à appeler malheur ce qui n'a pas ce caractère, mais est un fait normal.

Enfin nous regardons souvent comme un bonheur ou comme un châtiment, ce qui en réalité ne résulte que du jeu normal des lois de la nature. Il faut se rappeler les deux vérités que Dieu n'a pas créé le meilleur des mondes et qu'il s'est résolu à ne pas intervenir sans cesse pour modifier les résultats du jeu normal des lois de la nature ou de l'exercice de la liberté humaine. On comprendra alors que l'on ne doit pas appeler récompense ou châtiment ce qui, en réalité, est l'effet du cours ordinaire des lois de la nature ou de la libre activité de l'homme. Il est vrai que rien en ce monde n'arrive sans l'ordre ou sans la permission de Dieu. Il est également incontestable que tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu, Rom. VIII 28. Mais, pour cela, il n'est point nécessaire que la Divinité intervienne par des miracles pour modifier le cours ordinaire des choses de la nature ou des faits humains. Il suffit au Seigneur d'accorder sa grâce à ses serviteurs ; munis de ce secours ils retireront certainement un grand avantage spirituel des accidents provenant de la nature ou des maux causés par la malice humaine.

Mais notre ignorance ne porte pas seulement sur la nature du sort que Dieu nous envoie, elle s'étend encore aux motifs et aux circonstances de l'activité divine.

Supposons que telle chose soit réellement un malheur, pourquoi Dieu l'envoie-t-il à telle personne et non pas à telle autre, soit à titre de châtiment, soit à titre d'épreuve ? Sur quel motif se base le Seigneur pour le choix du genre d'épreuve, de la ruine, du déshonneur ou de la mort ? Puis quand plaira-t-il à Dieu de faire cesser l'épreuve ou le châtiment ? L'expérience montre, en effet, que ni la patience ni la conversion ne suffisent à faire cesser, d'une façon nécessaire et absolue, l'épreuve ou le châtiment. L'effet direct produit par le support généreux

de l'épreuve, c'est un accroissement de mérite, ce n'est point la disparition de l'adversité. Le résultat certain de la conversion, c'est de faire recouvrer l'amitié de Dieu et non point d'éloigner le malheur. Dieu seul connaît le moment fixé par lui pour la suppression de l'adversité envoyée par lui à titre d'épreuve ou de châtiment.

Tous ces exemples, que nous aurions pu multiplier, suffisent à prouver que la révélation chrétienne a laissé régner l'obscurité sur le plan précis de Dieu dans les cas particuliers. Or, la conséquence d'une telle vérité, c'est qu'en cette matière la révélation chrétienne n'a fait que consacrer les enseignements du livre de Job sur la conduite mystérieuse de la Providence divine. Et les leçons données par ce livre inspiré auxquelles le chrétien doit encore s'en tenir, le P. Dhorme les résume fort bien par ces paroles: « Dieu seul connaît les motifs de ses propres décisions. L'homme ne peut les assujettir aux exigences de sa logique et de sa morale. Il ne peut qu'adorer en silence le mystère du gouvernement du monde. Le souverain juge exercera sa justice. Mais quand et comment ? Ceux-là ont fait fausse route qui ont cherché à l'expliquer d'une façon trop mécanique. Dieu lui-même les invite à être plus circonspects devant des problèmes dont la solution n'apparaîtra vraiment que dans la lumière de la révélation définitive »[1].

Les bénéficiaires de la révélation chrétienne peuvent donc, en face du mystère de la répartition du bonheur et du malheur en cette vie, emprunter à S. Paul l'exclamation par laquelle il a terminé son exposé du plan providentiel pour le salut du monde[2] : « O abîme de la richesse et de la sagesse, et de la science de Dieu ! Combien insondables ses jugements et impénétra-

1. P. cxx.

2. Traduction Lagrange. Dans ses épîtres, S. Paul parle souvent du dessein divin *prothésis :* à propos de la prédestination et de tous les bienfaits qui en sont la conséquence, Rom. VIII 28 IX 11, 18, Eph. I 3-11, II Tim. I 9, et au sujet du plan de Dieu pour le salut des gentils, Eph. III 11, pour celui du monde, Rom. XI 33-36. Or, S. Paul ne cherche jamais à expliquer les motifs sur lesquels la volonté divine s'appuie. Bien plus il dit que l'homme n'a pas plus qualité pour demander à Dieu les raisons de sa conduite, que le vase d'argile n'est autorisé à questionner le potier sur la diversité des formes qu'il donne à l'argile. Rom. IX 20-21.

Il est donc évident que le grand Apôtre admettait pleinement la doctrine inculquée par le livre de Job sur le caractère insondable, pour les mortels, de la conduite de la Providence.

bles ses voies ! » Rom. XI 32. « Ainsi que le fit Job, après la leçon péremptoire et sublime reçue de Dieu, le chrétien, au sujet de la répartition du bonheur et du malheur dans la vie présente, n'a qu'à confesser son ignorance la plus complète et qu'à garder le silence le plus absolu. Pour l'explication de ce mystère, comme pour celle de tous les autres, il n'a qu'à attendre le temps bienheureux où il jouira de la vision béatifique dans la lumière de gloire.

Puisque l'âme chrétienne, angoissée par la question de la répartition du bonheur et du malheur en cette vie, ne peut pas trouver de réponse plus profonde et plus définitive que celles que lui offre le livre de Job en un langage si magnifique, on peut dire que ce sublime poème conserve toujours son actualité.

19 mai 1930.

P. Cruveilhier.

LE CATÉCHISME PAR L'ÉVANGILE

N'est-il pas trop tard pour parler ici d'un livre dont on nous assure qu'il est déjà répandu à vingt mille exemplaires ? Nous en parlerons cependant, pour le faire connaître de ceux qui ne le connaîtraient pas encore, pour aider ceux qui le connaissent à le mieux comprendre, et parce que, enfin, la lecture de ce livre soulève d'intéressantes questions de pédagogie religieuse qu'il est opportun d'élucider. Nous avons nommé *le Catéchisme par l'Evangile*, que M. l'Abbé Charles, aumônier de l'Ecole Normale Catholique de jeunes filles de Paris, vient de faire paraître aux éditions Publiroc, 53, rue Thiers, à Marseille.

L'ouvrage est en trois volumes : *le livre des tout petits, le livre de la mère* et *le livre du prêtre*. Mais le grand titre, *le Catéchisme par l'Evangile*, est premièrement à retenir : il dit la pensée capitale de l'auteur.

En tête, une lettre très élogieuse de Son Eminence le Cardinal Archevêque de Paris : « Votre œuvre témoigne non seulement de votre absolue fidélité à la doctrine, mais de la connaissance des besoins profonds de la société moderne ». Quant à la méthode, elle « paraît neuve et originale » ; elle est appuyée cependant « sur les fondements de la plus authentique tradition ».

Les trois volumes se présentent fort bien : élégant cartonnage classique, beau papier, caractères exactement et agréablement diversifiés pour mettre en évidence les choses exprimées, illustration abondante, avec une carte de la Palestine et un plan de Jérusalem au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; en un mot, tous les progrès dont bénéficient les livres classiques d'aujourd'hui. Nous sommes loin de nos catéchismes ordinaires, aux teintes vagues et vieillottes (pas tous), qui s'impriment encore comme les livres d'il y a quatre-vingts ans. Souhaitons qu'un si bel exemple secoue enfin la routine de nos éditeurs.

M. Charles, en ses trois volumes, constitue chacune des leçons sur le même plan : une image, un récit tiré de l'Evangile ou de l'Ancien Testament, l'explication catéchistique ; puis une prière, une résolution, enfin une ou plusieurs questions et réponses pour fixer l'attention sur les vérités les plus essentielles de la leçon. *Le livre des tout petits* contient, en outre, un résumé, mis bien en évidence, dans une sorte de cadre, avec ce titre : *Ce que Jésus veut que je retienne.*

L'ensemble, au premier coup d'œil, avec tant de mots soulignés d'un trait, apparaît un peu compliqué. Mais chaque chose a sa raison d'être. Le récit biblique (avec l'image correspondante) est comme un tableau qui garnit le fond de la scène, et auquel le regard toujours revient. La prière et la résolution nous font ressouvenir que les enseignements de la foi ne sont point de sèches et stériles spéculations, mais des vérités divines, qui doivent pénétrer l'âme pour y devenir esprit et vie dans la prière et dans l'action. Libre, d'ailleurs, au catéchiste de diversifier selon les besoins ces conclusions pratiques. Quant à l'explication, c'est de beaucoup la partie la plus étendue ; elle se développe suivant les degrés de l'enseignement, toute simple pour les petits, exégétique et doctrinal pour l'auditoire des grands persévérants[1].

Il faut insister sur la méthode, méthode historique et évangélique, qui est la principale nouveauté de l'ouvrage, ce à quoi l'auteur attache le plus de prix : « La première initiation à la vie chrétienne doit se faire par l'Evangile.

« Racontons à nos enfants la Vie de Jésus-Christ. Au fur et à mesure qu'elle se déroulera sous les yeux émerveillés de nos *tout petits ;* dégageons du Récit Evangélique sous forme de prière les sentiments qu'elle suggère à la piété enfantine, les résolutions qui provoquent l'estime de la morale chrétienne.

« Epinglons en même temps sur les faits et gestes du Sauveur les principales questions du Catéchisme à faire apprendre par cœur sans attendre plus tard.

« A enchâsser les définitions et les formules doctrinales dans le cadre historique de l'Evangile, même l'enfant qui ne sait pas lire (c'est un fait d'expérience) en pressentira la portée, y appliquera

1. Celle du *livre de la mère* est reproduite au *livre du prêtre*, qui ainsi en contient deux. Mais les deux volumes peuvent s'acheter séparément.

tous les ressorts de son attention et de sa mémoire. Et s'il n'en saisit pas encore tout le sens, il saura du moins déjà qu'elles sont le résumé des enseignements de Jésus, la conclusion de ses exemples, et comme une parcelle sacrée de sa Vie »[1].

Cette méthode, M. Charles l'avait depuis longtemps dans le cœur (et sans doute aussi dans la pratique de son ministère), quand il eut la joie d'en rencontrer l'expression autorisée dans une lettre de Mgr Landrieux, évêque de Dijon, intitulée *l'Enseignement par l'Evangile*. Cette lettre, du 22 septembre 1922, fit alors quelque bruit, et peut-être de nos jours l'a-t-on trop oubliée.

Notre catéchisme, toujours excellent pour des enfants de familles chrétiennes, disait en substance l'Evêque de Dijon, n'est plus à la portée de ces jeunes enfants des campagnes et des centres ouvriers, qui nous arrivent l'âme inculte comme une terre en friche, sans savoir même une prière et sachant à peine lire. Donnons-leur quelque chose de plus vivant, qui saisisse davantage leur imagination et leur cœur[2].

« Il faudrait parler, à ceux-là surtout, d'abord et longuement de Notre-Seigneur, leur mettre sous les yeux les scènes évangéliques, pour leur faire connaître et aimer le divin Maître, avant de leur donner, sous la forme pédagogique, son enseignement.

« Le *Catéchisme*, c'est toujours une leçon. L'Evangile, c'est une histoire. Pourquoi vouloir enseigner comme une leçon ce qu'on peut enseigner comme une histoire ?... Si on raconte à l'enfant la vie du Sauveur, où se mêle, aux récits naïfs et colorés des paraboles, dans le cadre palestinien, l'élément merveilleux des miracles, à travers lequel resplendit sa divinité, il le voit, il l'entend, il l'écoute, il le suit, et bien vite se prend à l'aimer ; et, si l'on a soin d'orienter sa foi, son cœur, sa piété, vers le Tabernacle, pour lui rappeler sans cesse que le Jésus de l'Evangile, le même, est toujours là, caché, vivant dans le Sacrement, avec nous, pour nous, le travail de formation, d'éducation religieuse, se fait sans effort »[3].

Telle était la méthode que nous exposait Mgr Landrieux. Sa

1. *Le Livre du Prêtre*, Préface, p. x et xiii.
2. V. *Docum. Cath.*, t. VIII, 1922, col. 579-588.
3. Qu'on lise aussi les réflexions de Bossuet, dans l'*Avertissement sur le Catéchisme* (Ed. Vivès, t. V, p. xv). J'ai retrouvé par hasard un livre oublié qui a été écrit tout entier pour soutenir ces principes : *Cours complet*

pensée n'était pas l'abandon du *Catéchisme* : il voulait seulement que, pour certaines catégories d'enfants, on commençât par un enseignement plus simple, un enseignement évangélique, à la suite duquel ces enfants auraient pu aborder plus fructueusement le catéchisme diocésain. C'est aussi ce que veut M. Charles. « Notre pensée n'est pas qu'on puisse, encore moins qu'on doive jamais songer à remplacer les manuels diocésains de catéchisme. NN. SS. les Evêques en maintiennent avec raison le caractère obligatoire et quasi sacré. Nous cherchons, au contraire, à montrer comment, pour former le sens catholique aussi bien chez les grands que chez les petits, il faut tenir aux définitions et aux formules catéchistiques, mais en les vivifiant au contact de l'Evangile »[1].

Voilà de sages paroles, et qui sont à retenir. N'est-il pas vrai que nous critiquons avec excès nos catéchismes ? Ils sont à reviser sans doute, à perfectionner, à adapter toujours aux besoins des âmes ; mais nous ne pouvons pas rêver de je ne sais quelles méthodes nouvelles qui les feraient rejeter ou les bouleverseraient de fond en comble.

Une excellente revue écrivait récemment : Ils datent de Bellarmin, pour « le plan classique » : vérités à croire, devoirs à pratiquer, moyens de salut ; comme si Bellarmin avait accompli en son temps une révolution, contre laquelle nous pourrions à notre tour faire la nôtre. L'histoire ne donne point cette impression. Tout d'abord, de plan classique, il n'en existe pas : les catéchismes, aujourd'hui comme autrefois, nous montrent des plans assez divers. De plus, Bellarmin ne suit pas exactement le plan en trois parties, et ses deux catéchismes, d'ailleurs excellents, n'ont pas eu l'influence hors pair qu'on semble leur attribuer. Gerson et Canisius ont marqué tout autant, et le *Catéchisme Romain*, beaucoup plus, quoiqu'il ne fût pas, dans la pensée de ses auteurs, un livre pour le peuple, mais pour le clergé, *Catechismus ad Parochos*.

Ce qui mérite davantage, ici, notre attention, c'est que, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, à travers les catéchèses et les caté-

et détaillé de Catéchèses pour l'instruction des enfants de la classe inférieure des écoles, par G. Mey, traduit de l'allemand par l'abbé Jules Gapp, Paris, 1877. Chaque leçon contient un texte de catéchisme biblique (questions et réponses), puis une explication.

1. *Le Livre du Prêtre*, Préf., p. x.

chismes, apparaissent presque partout, comme thèmes de l'instruction populaire, le symbole des Apôtres, les commandements de Dieu, l'oraison dominicale et les sacrements ; d'abord les trois sacrements de l'initiation chrétienne, puis les sept du canon définitif, suivant le progrès de la synthèse dogmatique. Nous avons donc, traditionnellement, des formules brèves, que le peuple sait généralement par cœur et sur lesquelles se trouve appuyé quasi tout l'enseignement de la religion. Inutile de faire voir les avantages de cette méthode.

Insistons sur le symbole des Apôtres, qui, résumé de la foi, est au premier rang. Il apparaît dès le deuxième siècle dans l'Eglise romaine, comme la profession de foi du baptême. Il a, peut-on dire, son origine dans les paroles du Sauveur ordonnant à ses apôtres de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. C'est par là que, dès les premiers jours, les chrétiens se sont distingués des juifs, ceux-ci ayant simplement la foi en Dieu et ceux-là croyant au Dieu en trois personnes. La formule trinitaire, très vite, s'est enrichie et précisée, en réaction contre les hérésies : Je crois en Dieu le Père, créateur...; en Jésus-Christ, son fils unique, qui a été conçu de l'Esprit-Saint, est né de la Vierge Marie, a souffert, est mort, a été enseveli, est ressuscité... et au Saint-Esprit, à la sainte Eglise. Le symbole, achevé au cinquième siècle, garde encore, parfaitement visibles, ses lignes primitives d'une profession de foi dans la Trinité des personnes divines. C'est *une doctrine*, comme le dit fort bien Louis Veuillot[1], et c'est en même temps *une histoire*, une histoire du Sauveur, un résumé dogmatique de l'Evangile, avec, auparavant, un regard sur les origines, par le dogme de Dieu créateur, et, après, une vue plus détaillée sur ce qui continue le Christ monté au ciel, l'Eglise et la communion des saints, jusqu'à la résurrection de la chair et à la vie éternelle.

Oui, vraiment, c'est une doctrine et une histoire. Qui ne voit l'ampleur, la fermeté et la beauté de ces formules de la croyance chrétienne ? On édifiera toujours d'autres synthèses de la foi ; elles seront nécessaires pour mettre en lumière les aspects variés de la vérité du salut, selon les besoins des âmes. Mais la synthèse privilégiée, officielle, à l'usage de tous, dans l'Eglise, ce sera celle-là et pas une autre. Les Apôtres l'ont prêchée, dans sa subs-

1. *Vie de Jésus-Christ,* Avant-propos.

tance ; l'Eglise continue de la prêcher : elle en a fait la base de l'enseignement populaire, tandis que ses théologiens en ont tiré l'ordonnance savante de toute la théologie dogmatique[1]. Plus il y aura de siècles écoulés, plus vénérables seront les formules de l'antique symbole. L'Eglise autour d'elles a pensé sa foi : elle les gardera toujours comme le thème préféré de ses catéchèses.

L'Evangile a sur le catéchisme une supériorité incontestable : il nous montre le Christ vivant, il nous fait entendre la parole vivante du Christ. Mais le catéchisme a aussi son avantage : il nous présente *un corps de doctrine*, pour la croyance et pour la pratique ; il est, en petit, une science de la religion chrétienne. Dans l'Evangile, vie du Christ, les vérités de notre foi n'apparaissent, souvent, que dans une certaine dispersion, selon les circonstances historiques où il a plu au Sauveur de les donner. Or, il est bon, pour comprendre et pour retenir, que les choses soient présentées en ordre, comme elles le sont dans le symbole, dans les commandements de Dieu (admirable synthèse de morale qu'on ne remarque pas assez) et dans le canon des sept sacrements. Si quelqu'un voulait, en toute rigueur, prendre le texte des Evangiles comme la base de son enseignement, il serait amené, par la force irrésistible des lois de la pédagogie, à réintégrer, au prix de mille complications, des chapitres de catéchismes au travers des Evangiles.

Puis, il n'est pas si sûr, quoi qu'on dise, que l'Evangile soit toujours plus facile à expliquer que les textes du catéchisme. Pour quelques expressions savantes du dogme[2] (et non de la théologie), que nous rencontrons dans nos catéchismes, songez à tout ce que contiennent les Evangiles de données historiques et géographiques, de traits de mœurs, de détails sur la pensée juive. Le royaume de Dieu, le Fils de l'homme, les Pharisiens, les Samaritains, n'y a-t-il pas là des notions fort complexes ? Ce n'est pas pour rien qu'il existe tant de savants commentaires de nos textes sacrés. En réalité, tous les *mystères* du catéchisme sont déjà dans les Evangiles avec d'autres difficultés en plus. L'Evan-

1. V. Tanquerey, *Synopsis Theologiae fundamentalis*, Ed. 21, p. 11-12.
2. M. Charles pose à leur sujet cette règle très juste : « Nous avons eu soin de conserver toutes les formules qui ne peuvent être changées sans sacrifier le dogme. Il faut bien, de toute rigueur, que les enfants enrichissent leur langue des termes consacrés par l'Eglise, qui traduisent les mystères et autres vérités révélées ».

gile, c'est la vie ; mais c'est aussi une forêt. Le catéchisme, c'est un jardin, où les plantes sont comptées, avec des allées droites et bien tracées.

M. Charles a donc mille fois raison : le texte qu'il faut mettre aux mains des enfants[1], c'est le texte du catéchisme. C'est, comme il dit, « obligatoire et sacré ». Mais que nos explications s'inspirent largement et profondément de l'Evangile, pour que la leçon soit, comme elle doit être toujours, une leçon salutaire de vie chrétienne.

Entre les trois volumes du distingué catéchiste, nos préférences personnelles iraient au *Livre des tout petits*. Il est tout ensemble, celui-là, livre de l'enfant et livre du maître, disons mieux, livre de la mère. Quelles lectures charmantes et profitables fera, sous l'œil d'une mère intelligente et chrétienne, le petit enfant, dans ces pages si clairement et si aimablement rédigées ! Ce livre est délicieux.

Mais nous n'entendons pas par cette préférence déprécier les deux autres. Ils ont chacun leur mérite, et tout particulièrement le grand commentaire qui se trouve au *Livre du prêtre* pour les leçons aux persévérants. Ce commentaire est extrêmement riche, et d'enseignements très actuels. Lisez ce qui est dit du travail[2], des devoirs de la jeunesse ouvrière, du droit de propriété, du bon usage des richesses, du mariage, de la vocation sacerdotale : vous verrez que ce livre peut servir, non seulement pour des leçons de catéchisme, mais aussi pour des prônes et des homélies et pour des conférences à des cercles d'études.

Et dans toutes ces leçons, c'est le Sauveur qui parle, nous vivons et nous pensons dans la lumière de son Evangile. Méthode chrétienne par excellence, qu'il faut remercier M. Charles de nous avoir si fortement rappelée. Nous devons, dit Bossuet, être formés selon l'Evangile, parce que l'Evangile a été formé sur Jésus-Christ.

Paul VIGUÉ.

1. Je ne dis pas des tout-petits, encore qu'il existe pour eux un tout petit catéchisme, celui de Mgr Jorio, que M. Charles reproduit intégralement en tête de son premier volume.

2. Je lis comme conclusion pratique de cette leçon, en gros caractères (p. 133) : « On doit s'appliquer au travail dans un esprit de pénitence et de soumission à la volonté de Dieu ». Oui, mais j'aurais ajouté : On doit aimer sa tâche. Le péché originel n'a pas détruit la joie au travail, et elle est si bienfaisante, si nécessaire !

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

AUTOUR DES AVEUX DE M. TURMEL

Mise à même par sa situation de se documenter aux bons endroits, la *Civiltà cattolica* du 6 décembre dernier (p. 441-442) publie, d'après les dossiers du Saint-Office, les deux lettres qui suivent. Elles sont, l'une et l'autre, adressées par M. Turmel à Son Eminence le Cardinal Charost. Après les allusions contenues dans notre numéro de décembre (p. 655 et 660), nos lecteurs sans nul doute nous sauront gré de leur en mettre sous les yeux, dès là qu'il est maintenant public, le texte complet.

Rennes, le 25 mars 1930.

Averti que de graves sanctions prescrites par le droit canon seront prises si je rejette les déductions tirées par le tribunal de lettres privées, écrites en 1901, 1907, 1928, *je déclare tenir ces déductions pour fondées. En conséquence, je réprouve et regrette tout ce qui, dans les écrits incriminés, est contraire à l'enseignement de l'Eglise auquel je fais profession d'adhérer.*

Cette lettre vise la sentence portée en Curie de Rennes, le 23 janvier 1930, à la suite des travaux de la Commission officielle qui terminait son enquête en concluant à l'identité de M. Turmel avec « Herzog-Dupin » et « H. Gallerand ». Aveu partiel qu'allait suivre, quelques jours après, l'aveu total des autres pseudonymes sur lesquels les juges ecclésiastiques ne s'étaient pas encore prononcés.

Rennes, le 1er avril 1930[1].

Je reconnais avoir écrit de nombreux articles et une quin-

1. Des informations dignes de foi nous permettent d'ajouter que cette pièce portait en titre, écrit *propria manu* par son auteur, le mot : *Rétractation.*

zaine de livres, dont deux en anglais, sous les divers pseudonymes qui m'ont été attribués, exception faite pour le nom de Siouville auquel je suis étranger. Le livre paru sous ce dernier pseudonyme étant irréprochable sous le rapport de l'orthodoxie, je n'ai aucun intérêt à en rejeter la paternité. D'ailleurs, je l'ai critiqué sous le nom de Delafosse dans la Revue d'histoire des religions[1], 1928 *ou* 1929.

Je rétracte tout ce qui, dans ces écrits (dont l'un est très récent, puisqu'il a paru le 19 mars dernier), est contraire à l'enseignement de l'Eglise auquel je fais profession d'adhérer. Et je prends l'engagement solennel de ne rien publier, soit à la librairie Rieder, soit à la Revue d'histoire des religions, *soit ailleurs, sous quelque nom que ce soit.*

Peu de mots suffiront à marquer l'importance de ces pièces dans l'ensemble de l'affaire dont elles sont un élément.



Ainsi, des quinze pseudonymes qui lui étaient alors formellement imputés, M. Turmel en reconnaissait d'emblée quatorze, soit la totalité à l'exclusion de « Siouville ». C'était, pour M. Saltet, la victoire sur toute la ligne.

Le certificat d'orthodoxie, délivré à « Siouville » par M. Turmel, appellerait, d'ailleurs, bien des réserves. Si, en effet, le corps de ses deux volumes est constitué par la traduction pure et simple des *Philosophoumena*, la longue introduction qui figure en tête est une histoire de l'Eglise et de la théologie romaine primitive dirigée tout entière contre l'autorité de la tradition et strictement conforme au schéma polémique emprunté à M. Turmel par « L. Coulange », un de ses pseudonymes avérés. Quant à la prétendue « critique » de cette thèse faite par « H. Delafosse », elle n'en est, en réalité, qu'un panégyrique et une aggravation. Par conséquent, le désaveu de « Siouville » par M. Turmel pourrait bien n'être pas de tous points désintéressé. Il faudrait, en toute hypothèse, autre chose qu'une dénégation pour contrebalancer les arguments réunis à cet égard par M. Saltet[2].

A ce problème qui n'en est pas un la *Civiltà* se contente de

1. Ici et plus bas, lire : *Revue de l'histoire des religions.*
2. Voir *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 1930, p. 124-135.

répondre (p. 442) par la psychologie spéciale que son jeu de cache-cache impose à M. Turmel.

Pourquoi il persiste dans cette exception, cela nous paraît clair. L'aveu de ce quinzième pseudonyme aurait trop discrédité la *Revue d'histoire des religions* et ridiculisé Turmel lui-même, dès là que, dans la même revue, ses deux pseudonymes Siouville et Delafosse se louaient l'un l'autre avec la plus comique complaisance.

De fait, la signature d' « A. Siouville » vient de reparaître dans la *Revue de l'histoire des religions*[1], au bas d'une étude sur les homélies pseudo-clémentines, et rien n'empêche que cette fiction ou toute autre puisse indéfiniment se renouveler.

Qui maintenant se chargera d'élucider le mystère de psychologie que révèlent ces aveux de M. Turmel ? *Tardiva e forzata confessione*, tranche à ce propos la *Civiltà* (p. 443). Si la première épithète est exacte, la seconde ne l'est certainement pas. Dans cet acte imprévu, résultat d'une médiation aussi intelligente que discrète, n'y aurait-il pas une certaine part de sincérité ? L'avenir dira ce qu'il peut y avoir de vrai dans cette hypothèse que le cœur voudrait pouvoir imposer à la raison.

En attendant, l'*Histoire du diable* publiée en anglais par « Louis Coulange » s'affiche à la maison Rieder sous le nom de son véritable auteur, tout comme ce tissu de blasphèmes qu'est la deuxième partie de son *Catéchisme pour adultes* y paraissait à la veille pour ainsi dire (10 mars) du jour où sa main allait signer la double profession de foi qu'on vient de lire ci-dessus. Duplicité, dira-t-on. Peut-être. Mais ne faudrait-il pas aussi — et plutôt — penser à ces cas étranges que posent au psychologue non moins qu'au moraliste certains dédoublements de la personnalité ?

Devant un ensemble de circonstances aussi énigmatiques, les observateurs les moins favorables à l'Eglise envisagent, en effet, l'idée d'un phénomène peu normal. Qu'on en juge par ces lignes dans lesquelles, à la date du 18 novembre dernier, un correspondant anonyme du *Matin* condensait le dernier mot de ses impressions.

1. Dernier fascicule de 1929, paru seulement, suivant la règle de la revue, en novembre 1930.

Avant l'ex-abbé Turmel, l'Eglise a enregistré bien des défections, dont quelques-unes retentissantes ; mais d'aussi étranges il n'y en eut point. Ses devanciers se séparèrent catégoriquement, loyalement peut-on dire, de l'Eglise et revendiquèrent la responsabilité de leurs ouvrages. Le cas actuel est plus complexe. Certains prétendent qu'il intéresserait davantage les psychiâtres que les théologiens. Toujours est-il qu'il est assez singulier et, par certains côtés, déconcertant.

Il n'y aurait, après tout, rien d'étonnant à ce que M. Turmel, pour avoir prolongé pendant près d'un quart de siècle la paradoxale association du pamphlétaire irréligieux et du prêtre extérieurement correct, ait fini par devenir la victime de son propre jeu. Même si elle n'épuise pas tout le problème, l'exemple du *Matin* est la preuve que cette explication se présente assez naturellement à l'esprit pour donner à l'apologiste le droit de la présenter lui-même, s'il y avait lieu, à « ceux du dehors ».

Quant à la moralité qu'il faut bien appeler très spéciale du cas pris en lui-même, il se trouve, dans les milieux les moins ecclésiastiques, des juges assez loyaux pour l'apprécier comme il convient. Témoin ces lignes qui parurent naguère dans le *Mercure de France*[1], sous la signature de M. Georges Batault :

> ... C'est une étrange et lamentable aventure que celle de ce vieux prêtre dont la lâcheté n'a d'égale que la duplicité et qui..., sous quatorze pseudonymes différents (2), était le principal collaborateur d'une collection d'inspiration judéo-maçonnique dont le but avoué était de saper à la base la religion catholique... Homme qui, loin de revendiquer la responsabilité de ses idées, n'a cessé de les dissimuler, niant avec obstination, avec acharnement, n'hésitant même pas à se parjurer, jusqu'au jour où, comme un criminel à l'instruction, il se vit contraint d'avouer en présence d'un faisceau de preuves irréfragables.
>
> Durement frappé, l'abbé Turmel ne peut compter sur l'estime ni sur la sympathie de personne, et c'est là le tragique de la situation de ce malheureux vieillard.

Appréciation sévère, mais juste, et qui sera celle de tous ceux pour qui le mot d'honnêteté garde encore un sens.

En tout état de cause, il reste que les aveux de M. Turmel tombent à pic et pèsent de tout leur poids sur les tiers qui se

1. N° du 1er décembre 1930, p. 428-429.
2. Erreur de fait : de ces « quatorze pseudonymes », quatre seulement ont pénétré, avec un *minimum* de quatorze volumes, dans les collections visées du Dr Couchoud, les autres étant restés confinés dans des revues scientifiques de même esprit. Voir ici même, décembre 1930, p. 660-664.

firent, au cours de sa longue carrière pseudonyme, les exploiteurs de ses tares ou les complices de sa félonie. Mais, comme on ne saurait parler d'inconscience à leur sujet, c'est un calcul qui s'accuse de leur part avec tout ce qu'il entraîne de lourdes responsabilités.

Ce point aussi est touché, d'une main discrète autant que ferme, par le publiciste profane dont nous venons de citer le jugement sur le cas de M. Turmel.

J'avoue même ressentir quelque étonnement du fait que certains adversaires de l'Eglise aient accepté pour mener leur combat, de recourir à ce lâche auxiliaire, à ce parjure aux quatorze masques. Dans les batailles d'idées tout particulièrement, il faut être très scrupuleux dans le choix de ses alliés.

Quelques précisions supplémentaires ne seront pourtant pas de trop pour marquer dans le détail, avec toute la clarté désirable, ce que M. Georges Batault se contentait d'insinuer.

***

Son œuvre faite, M. Loisy est rentré dans le silence. On nous en voudrait à juste titre de dresser ici un réquisitoire. Puisque cependant il est écrit : *Opera eorum sequuntur illos*, la postérité devra bien retenir au compte de son activité scientifique — et sans doute pas à sa gloire — le fait d'avoir, en hébergeant « Herzog-Dupin » (1906-1907), puis, à partir de 1910, « Louis Coulange » et *tutti quanti*, servi à sa clientèle, par doses massives, la prose impie de M. Turmel[1].

Immédiatement après lui, dans l'ordre chronologique, c'est à MM. René Dussaud, membre de l'Institut, et Paul Alphandéry, professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, que revient le douteux honneur de s'être érigés à la *Revue de l'histoire des religions* en mécènes du pseudonymat sacerdotal. La fin, chez eux comme chez Basile, justifierait-elle les moyens ?

A quoi ils ont d'abord gagné de faire descendre la docte revue dont ils se partagent la direction au niveau de la plus médiocre

1. Quitte, du reste, à discuter ensuite gravement les vues de « M. Delafosse ». *Revue critique*, t. XCII, 1925, p. 237-243; t. XCIII, 1926, p. 242; t. XCIV, 1927, p. 133-135.

polémique. Et ceci est une forme de progrès qui rencontrera peu d'envieux.

Peut-être, au surplus, y aura-t-il quelque gaieté, chez les historiens de l'avenir qui auront à dépouiller ces pages austères, quand ils auront le rare plaisir d'y savourer la recension, naturellement très élogieuse, d' « H. Delafosse » par « A. Siouville » et d' « A. Siouville », par « H. Delafosse », ou d'y voir M. Paul Alphandéry, une fois éteintes les flammes de son admiration pour l'œuvre si curieusement tricéphale de Perrin-Perrier-Perriès, parapher de sa meilleure encre, à deux reprises (1929, t. XCIX, p. 125 et 336), l'acte de naissance de « *Monsieur* H. Gallerand ». Il lui reste encore à dresser avec la même conscience l'état-civil de ses autres collaborateurs : « *Messieurs* A. Lagarde », « A. Dulac », etc. Les mythographes du siècle prochain — et quelques indiscrets du nôtre — n'attendent pas moins de lui.

A l'appétit de M. Paul-Louis Couchoud les articles de revue ne suffisaient pas : il lui fallait des volumes et M. Turmel, de sa plume féconde, ne lui en fournit pas moins d'une quinzaine.

Chaperon de cette postérité clandestine, M. le Dr Couchoud se devait bien d'en protéger la réputation. Aussi, quand vinrent les moments difficiles, le vit-on surabonder en démentis. Trois insertions au *Bulletin* de Toulouse, deux ici-même : qui voudrait prétendre que M. Couchoud a failli à ses devoirs de parrain ? Seulement la fâcheuse mésaventure lui arrivait, chemin faisant, de démentir — ou de s'en donner l'air — ce que, précisément à la même heure, M. Turmel reconnaissait être l'exacte vérité.

Il n'en fallait pas davantage pour refroidir la verve ardente de M. Couchoud. « Chat échaudé craint l'eau froide », assure un vieux dicton. Aussi, depuis quelque temps, et malgré les imputations les plus catégoriques, M. le Dr Couchoud s'est-il abstenu de démentir. Que n'a-t-il, pour son bonheur, commencé par là ? S'il eût été Pyrrhus, ainsi lui eût sans nul doute parlé son bon ami Cinéas. Mais M. le Dr Couchoud se croyait fort à coup de démentis ambigus. Son mutisme d'aujourd'hui contraste avec sa loquacité d'hier et l'éloquence de ce double témoignage est tellement claire qu'on éprouve à peine le besoin de savoir quelle est, de ces deux attitudes consécutives, celle qui est la plus propre à le juger.

Ne pouvant plus démentir, M. le Dr Couchoud prend main-

tenant le parti de crâner. Ceci va-t-il lui réussir plus que cela ? Tel est, en tout cas, l'objet d'une lettre adressée au *Mercure de France*[1], dès le 1er décembre, en réponse à l'entrefilet de M. Georges Batault.

A son tour, M. Couchoud se décide à entrer dans la voie des aveux. Cependant, qui ne le sait ?, une confession générale est toujours pénible. Aussi M. Couchoud n'en fait-il pour cette fois que la moitié. S'il abandonne « Henri Delafosse » et « Louis Coulange », il hésite encore à dénoncer « Edmond Perrin », qui figure sur la liste des quatorze masques reconnus par M. Turmel, et « Auguste Siouville », dont M. Saltet a mis en lumière la véritable identité. Il n'y a que le premier pas qui coûte : un bon mouvement de plus, au cours de quelque épanchement épistolaire plus ou moins prochain, finira bien par mener l'auteur jusqu'au bout[2].

Mais la confession très incomplète de M. Couchoud ne s'accompagne d'aucune contrition. « Quant au droit de prendre un pseudonyme, écrit-il du ton le plus dégagé, il appartient à tout le monde. » Et s'il est loisible à tout venant d'en choisir « un », pourquoi pas quatorze ? Affaire de goût.

Seulement le cas se complique, lorsqu'il s'agit d'un prêtre qui recourt au pseudonymat pour vilipender les doctrines de l'Eglise dont il a l'air d'être le serviteur. Moraliste à « la manche large », M. Couchoud ne voit pas à cette conduite le moindre inconvénient. « On me dirait, par exemple, que le général Weygand a pris un pseudonyme, pour exprimer franchement sa pensée, sans pour cela quitter l'armée, je n'en serais nullement scandalisé ». Toutes les consciences, en effet, ne sont pas également délicates en ces matières. M. le Dr Couchoud serait-il seulement « scandalisé » si, pour reprendre son apologue, le général Weygand vendait à l'ennemi ses renseignements, vrais ou faux, sur l'armée dont il resterait le chef ? C'est le petit jeu que toutes les langues du monde ont flétri sous le nom de trahison. Or tel fut, toutes proportions gardées, le rôle de M. Turmel pendant un quart de siècle, tandis que, dans ces dernières années, M. le

1. N° du 15 décembre 1930, p. 738-739.

2. En attendant, sa résipiscence actuelle n'en marque pas moins un sensible progrès sur l'époque, pas encore très lointaine, où le Dr Couchoud encensait avec force révérences les mérites de « M. Delafosse ». Voir *Revue de l'histoire des religions*, 1925, t. XCII, p. 154-158.

Dr Couchoud se faisait son entremetteur. De quoi l'un et l'autre auront peine à faire croire qu'ils se sentent fiers.

Insensible à ces humbles contingences de l'ordre moral, M. Couchoud n'a de regards que pour l'avancement de la science. « Ce qui importe, assure-t-il, c'est la vérité de ce qu'on dit... Je ne me suis occupé que de la valeur historique et scientifique de ses travaux ». M. Couchoud s'en est même tellement « occupé » qu'il n'a pas eu le temps de prendre garde aux critiques, formulées ici et ailleurs, qui en ont établi la navrante pauvreté. Aussi peut-il enfler la voix tout à son aise et proclamer M. Turmel « le plus original exégète du Nouveau Testament et le plus grand historien des dogmes que nous ayons aujourd'hui ». « Vous êtes orfèvre, Monsieur Josse », eût dit Molière. Le dithyrambe de M. Couchoud n'est pas plus impartial.

Au demeurant, dans l'ordre scientifique, les éloges valent juste ce que vaut l'autorité de celui qui les décerne. Or à qui faut-il apprendre que M. Couchoud a fait preuve de trop d'indigence en matière de critique religieuse pour ne pas s'enlever le droit d'être pris au sérieux ? Ne parlons pas de ses adversaires croyants, qui sont évidemment jaloux de sa gloire. Mais M. Paul-Louis Couchoud n'a-t-il pas gardé quelque souvenir de l'accueil fait à son chef-d'œuvre, *Le mystère de Jésus*, par M. Charles Guignebert, qui, trente grandes pages durant, lui administrait naguère, dans une feuille amie[1], la plus formidable volée de bois vert qu'il fut sans doute jamais donné à un auteur de recevoir ?

Pressentant la faiblesse de M. le Dr Couchoud sur ce terrain, voici qu'un allié de marque vient de se précipiter à son aide. Oubliant les méprises qui l'ont rendu célèbre dans l'affaire de la tiare de Saïtaphernès et, plus récemment, dans les supercheries de Glozel, M. Salomon Reinach s'empresse de délivrer à M. Turmel un brevet en bonne et due forme garanti de son nom[2].

Il est vrai que M. Salomon Reinach, qui sait tant de choses, déclare ne savoir « ni quand, ni comment, ni même si » M. Tur-

1. *Revue de l'histoire des religions*, 1926, t. XCIV, p. 215-244.
2. Lettre adressée au *Mercure de France*, à la date du 30 novembre, et publiée, après celle du Dr Couchoud, dans le même numéro du 15 décembre, p. 739.
Ce zèle étonne moins quand on sait que l'auteur est de ceux qui ont patronné « M. Coulange ». Voir *Revue critique*, t. XCV, 1928, p. 234, avec cette perle : « M. C. partisan résolu des idées de M. Delafosse... ! »

mel aurait nié être le père des divers ouvrages « parus sous d'autres noms que le sien ». Et sans doute ne sait-il pas davantage que M. Couchoud, avant de s'en glorifier quand miséricorde se perd, a commencé par se défendre à tour de bras d'avoir exploité ces produits clandestins. Passons à un archéologue ces lacunes dans la connaissance de son temps.

Du moins M. Salomon Reinach sait-il que M. Turmel est « un *grand savant* », mais en négligeant de dire quelle est la taille qu'il prend ici pour étalon. « Auteur, ajoute-t-il en soulignant, de livres d'une valeur *incontestée* ». Ce qui est vrai sans doute de juges aussi qualifiés que lui-même ou que le Dr Couchoud, beaucoup moins auprès des humbles professionnels, comme les L. Saltet, les E. Portalié et quelques autres, qui avaient pris la peine d'en vérifier le contenu. Mais M. Sal. Reinach, qui ne sait rien non plus de tout cela, éprouve encore le besoin de renchérir. A l'entendre, nous devrions saluer en M. Turmel, ni plus ni moins, l'auteur de « véritables *découvertes* dans l'histoire des dogmes ou des origines chrétiennes ». Serait-il excessif d'en demander un aperçu au panégyriste si bien renseigné ? C'est, à notre tour, le cas d'avouer notre profonde ignorance, à moins que M. Sal. Reinach ne veuille parler du « pan-marcionisme »[1] dont s'est gaussé M. Charles Guignebert et dont seul jusqu'ici un autre sosie de M. Turmel, « Auguste Siouville », s'est montré l'admirateur convaincu[2].

A ce critère interne tant soit peu déficient M. Sal. Reinach en joint un autre de calibre plus simplifié. Chez les primaires de tous les rangs, on se plaît à reprocher au Moyen Age l'abus du *Magister dixit* : au service de sa piètre cause, M. Sal. Reinach n'a pourtant pas trouvé mieux. Le suprême argument qui, à ses yeux, doit trancher la question des titres de M. Turmel n'est-il pas que la grande encyclopédie allemande de Schiele-Zcharnack[3] lui consacre une notice qui ne compte pas moins de vingt-quatre lignes. Qui ne s'inclinerait devant un fait aussi décisif ?

En effet, douze lignes de texte et douze de bibliographie font bien vingt-quatre, et voilà, pour les critiques embarrassés, le

1. Dans *Revue historique*, mai-juin 1929, t. CLXI, p. 149.
2. Voir *Revue de l'histoire des religions*, novembre-décembre 1927, t. XCVI, p. 413-417.
3. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. V, col. 1397-1398.

moyen de mesurer au centimètre le savoir de nos contemporains ! Or il se rencontre que M. Sal. Reinach lui-même, s'il n'est pas oublié dans ce répertoire, y reçoit sept lignes en tout et pour tout[1]. Et qu'on n'accuse pas une différence due au coup de main subjectif du rédacteur. Car les deux articles sont écrits par un seul et même auteur : le pasteur Lachemann. D'où il suit que, chez nos voisins d'Allemagne tout au moins, la cote scientifique de M. Turmel est à celle de M. Sal. Reinach comme 24 est à 7. Parions que l'humilité de M. Sal. Reinach n'ira pas, dans ces conditions, jusqu'à lui faire maintenir longtemps la valeur du canon mathématique par lui proposé.

« Grand savant » ou non, initiateur génial de « véritables découvertes » ou médiocre pamphlétaire qui gaspille son érudition à persifler la tradition ecclésiastique, il reste que M. Turmel a sur la conscience d'avoir dissimulé sous des pseudonymes ses attaques contre l'Eglise qu'il continuait à servir. M. Sal. Reinach ne peut pas plus que M. Couchoud s'abstenir de soulever à ce propos la question de moralité. L'un et l'autre, d'ailleurs, avec un admirable concert, l'estiment résolue par le précédent de Pascal, qui signa d'un faux nom ses fameuses *Provinciales* et, quand il fut serré de trop près, en nia la paternité. Il y a tout de même cette différence que le double jeu de Pascal n'a pas duré vingt-cinq ans. Au surplus, n'est-ce pas une singulière abdication que de prétendre ériger en règle la défaillance momentanée d'un génie ? Ce qui, bien entendu, n'empêche pas nos modernes pharisiens de cribler les « jésuites » de vertueux sarcasmes pour leur prétendue manière de se mettre à l'aise avec la vérité.



« De tout temps, a écrit le Dr Couchoud, les plus graves personnages de l'Eglise ont cru que la sincérité n'était pas incompatible avec l'emploi du faux pour la gloire de Dieu[2]. » Je ne sais pour la gloire de qui travaille M. Paul-Louis Couchoud. Toujours est-il, à supposer que ce qu'il reproche aux hommes d'Eglise soit exact, que son exemple, joint à celui de M. Sal. Reinach et des complices antérieurs de M. Turmel, fournit la réjouissante occa-

1. *Ibid.*, t. IV, col. 2162.
2. *Revue de l'histoire des religions*, 1925, t. XCII, p. 158.

sion de constater que « les plus graves personnages » de l'Eglise « laïque » sont en train dans le cas présent, tout en continuant de les traiter avec un dédain supérieur, de rivaliser avec eux d'émulation. Tartuffe aurait-il changé de camp ?

En vérité, pour qui sait voir de haut, l'écœurante tristesse de l'affaire Turmel ne va pas sans quelques compensations. Puisqu'il n'est pas possible d'éviter celle-là, pourquoi s'interdirait-on de recueillir, au passage, le dédommagement de celles-ci ?

Jean Rivière.

Post-scriptum

Une nouvelle lettre du Dr Couchoud

Nous avons reçu la lettre suivante :

Monsieur le Gérant,

Aux attaques dont m'honore M. J. Rivière, je suis obligé de faire une brève réponse.

Je ne crois pas qu'à l'intérieur de l'Eglise, le titre de dénonciateur soit très honoré. Au dehors, en tout cas, il ne confère aucune autorité morale pour donner des conseils ou des leçons.

Je vous requiers d'insérer cette réponse dans votre prochain numéro, selon les dispositions prévues par la loi, et je vous prie, Monsieur le Gérant, d'agréer mes salutations empressées.

Paul-Louis Couchoud.

Réplique

Démasquer un traître en public, dans tout corps qui a souci de ses intérêts collectifs, n'a jamais passé pour une dénonciation. Il se trouve même quelques esprits assez mal faits pour y reconnaître un certain sens du devoir et de l'honneur.

Quant à provoquer ou exploiter la trahison, c'est une de ces manœuvres qui, même entre adversaires, n'entraient pas jusqu'ici dans les mœurs des honnêtes gens. Il est douteux que l'exemple de M. Couchoud réussisse à l'y acclimater.

C'est tellement vrai que M. Couchoud s'est appliqué tant qu'il a pu à démentir sa complicité, jusqu'au moment où la malchance lui échut d'être pris « la main dans le sac ». Par où il s'est convaincu lui-même d'avoir, pour se tirer d'embarras, eu recours à ce qu'on appelait jadis, en style parlementaire, une « contre-vé-

rité ». Inutile de dire que, pour qualifier ce genre d'assertions, la langue française dispose d'un terme plus court et plus cru que chacun suppléera.

Libre maintenant à M. le Dr P.-L. Couchoud d'estimer que son rôle dans cette affaire l'autorise à se poser en censeur.

J. Rivière.

HINDOU, PROTESTANT, CATHOLIQUE[1]

La conversion d'Etienne Narayan

Etienne Narayan a raconté tout au long, dans le « *Light of the East* » les différentes étapes de sa conversion de l'Hindouisme au Catholicisme. Nous nous contenterons d'en donner ici un résumé[2].

Né à *Trichur*, dans le Sud de l'Inde, d'une famille *Brahme* des plus authentiques, il est élevé par sa mère et son oncle, grand-prêtre d'une pagode des environs. A la maison, on observe les règles de la caste dans toute leur rigueur. Matin et soir le jeune Narayan s'en va faire ses dévotions à *Siva*. Si, sur la route, il a croisé un *Paria*, il a bien soin de se purifier par un bain avant de rentrer au logis. Les livres sacrés des Brahmes enchantent son enfance. *Khrishna* devient son grand idéal.

A six ans il va s'initier aux lettres européennes dans une école protestante. On y enseigne la Bible : mais la maman du jeune *Brahme* encourage fort peu ce genre d'étude, et plus d'une fois le bambin se voit puni en classe, pour n'avoir pas préparé avec assez de soin ses leçons d'Ecriture.

Ces mésaventures sont évidemment peu propres à l'incliner vers la religion de ses maîtres. Au reste, sa mère le surveille de près : elle lui défend de frayer plus qu'il ne faut avec ses camarades de classe; elle exige qu'il regagne le logis immédia-

1. Cet article est extrait de l'excellente Revue missionnaire *Chine, Ceylan, Madagascar* (n° de sept.-oct. 1929). Nous sommes heureux de profiter de cette occasion pour recommander à nos lecteurs ce périodique trimestriel, de présentation et de rédaction remarquables : abonnement d'un an, 15 francs, Procure des Missions, 73, rue des Stations, Lille (Nord).

2. The Light of the East, sept. 1928 à avril 1929.

tement après les cours. Elle est d'ailleurs d'une tendresse débordante :

« *J'ai rarement vu, dit notre héros, un fils et une mère s'aimer comme nous nous aimions... Un soir, j'étais en retard : jamais je n'oublierai le spectacle que je vis alors : je trouvai ma pauvre maman sanglotant au milieu de la route. J'ai parfois entendu des missionnaires protestants dire que tout ce qui appartient à l'Hindouisme vient du diable... Eh! bien non! Une religion qui produit pareille mère n'est pas entièrement diabolique* ».

Somme toute, le jeune Narayan ne connaît qu'un ami : sa mère, et il se défie de tout autre. A mesure qu'il avance cependant, la bonté, la loyauté, la noblesse de caractère de quelques-uns de ses maîtres, le force à se départir de sa réserve un peu farouche. Il cause, lit, compare Ecritures hindoues et Ecritures chrétiennes, interroge, communique à sa mère réflexions, doutes et découvertes; mais il reçoit la défense expresse de se mêler à l'avenir de pareilles questions.

Tourmenté, il se tourne vers *Khrishna* : le dieu chéri de son enfance reste sourd; il ne lui inspire bientôt plus que de l'horreur. Et pourtant à ce jeune cœur angoissé il faut un confident, un ami. Besoin irrésistible. Et le voici obsédé, hanté, par Celui dont ses maîtres ne cessent de décrire tous les jours la beauté et la tendresse.

Le jeune *Brahme* se raidit contre l'attrait de cette figure ; il veut chasser cette image et l'image de *Jésus* est toujours là sous ses yeux et dans son cœur. Il veut se divertir; il se promène, il travaille avec frénésie et il *Le* trouve partout : toujours *Lui*, en toutes ses actions et jusque dans son sommeil. Vaincu, un peu honteux de lui-même, il est forcé de *Lui* causer, forcé de *Le* prier en chacune de ses difficultés et *Jésus* l'exauce chaque fois.

Narayan n'y tient plus et décide de se faire chrétien. Mais quand? Tout de suite? Non... il ne peut infliger cette peine à sa pauvre mère : il attendra sa mort. Sur cette belle décision il essaie de vivre heureux. Impossible : *Jésus* n'est pas content et *Il* le poursuit de ses sollicitations de plus en plus vives. Le trouble du jeune homme devient de jour en jour plus manifeste; ses parents païens commencent à percer son secret. Tôt

ou tard il devra s'expliquer avec sa mère. Pauvre femme! il lui brisera le cœur !

Un jour, il se décide à aller demander conseil. Il éclate en sanglots devant l'un de ses professeurs :

« *Oh ! donnez-moi la paix ! Rendez-moi la paix !...* »

Maître et élève s'agenouillent devant Dieu. Le jeune *Brahme* veut un signe que le Christ qui le hante depuis bientôt trois ans n'est pas un vain fantôme. Il se relève, ouvre une Bible à tout hasard et lit : « *Quiconque aura quitté des maisons, ou des frères, ou des sœurs, ou un père, ou une mère, ou une femme, ou des enfants, ou des champs à cause de moi, recevra le centuple et possédera la Vie Eternelle* ». C'était évidemment la réponse du ciel.

Toutefois, n'étant pas majeur — il n'a que 17 ans — il ne peut songer à demander le baptême sans avoir obtenu le consentement de sa mère. Or le moment est fort inopportun. L'un de ses parents vient de se convertir : toute la famille est dans la consternation, on préférerait le voir mort, ce « *renégat* » !... Et de fait le frère du converti a parlé d'aller tuer convertisseurs et converti, puis de s'exécuter lui-même...

Narayan est surveillé de plus près. On lui enjoint de jeter sa Bible au feu; on lui interdit toute visite aux missionnaires protestants, toute communication avec les Chrétiens. Il n'y a qu'une solution : dans quelques mois il aura ses 18 ans, il sera majeur, il faudra fuir. Pourtant ce parti est bien cruel. Et les doutes et les craintes de le harceler à mesure qu'approche le jour de sa majorité.

Le 4 mai 1916, il éprouve une étrange sensation de paix, un courage surhumain l'entraîne. *Jésus* est avec lui. Il se laisse faire par la grâce, prépare une lettre pour sa mère et le grand pas est fait... Le lendemain, il est à *Alwaye*. Bientôt il reçoit de tristes nouvelles : au reçu de sa lettre, sa mère a voulu se jeter dans un puits; heureusement des voisins ont pu l'arrêter à temps et l'ont enfermée dans une chambre. Son grand-père tombe malade à la nouvelle de cette « *apostasie* » ; il meurt après quelques mois. Toute la famille est sur pied pour découvrir la retraite du fugitif et le ramener au logis et à l'Hindouisme. Peine perdue : Narayan est en sûreté dans la communauté protestante d'*Alwaye*.

Le pauvre jeune homme n'était pourtant pas au bout de ses angoisses. Il se trouvait là dans une secte de la « *Low Church* » ou Basse Eglise anglicane : Eglise sans dogme précis, sans Ordres, sans sacrements; Eglise purement bureaucratique, simple administration où l'on se contente d'enregistrer le nom du nouvel adepte, de lui interdire le culte des dieux, sans lui rien prescrire qui puisse remplacer pour lui la piété intérieure et le besoin profond d'union, on pourrait dire d'unification et de communion avec Dieu, qui avait été à la base de toute sa vie passée.

Au logis paternel, le jeune *Brahme* avait vu son oncle se lever tous les matins à trois heures pour faire ses mille huit prostrations au Dieu-Soleil. Lui-même avait accompli ses dévotions sans que nul ne trouvât à y redire. Chez les Protestants il ne peut plus passer une demi-heure en contemplation plus intime, après les heures officielles pour la prière, sans se faire traiter de bigot et d'hypocrite. Certes il y avait là de quoi désemparer un cœur si profondément religieux. L'Eglise de Jésus-Christ serait-elle donc un simple bureau d'enregistrement?...

Au Catholicisme, il ne songe nullement à cette époque : on lui a tant redit que la religion romaine est une corruption du véritable Christianisme, avec son culte idolâtrique de la Vierge, des Saints, des reliques et des images... Le vrai culte, lui répète-t-on, est tout intérieur; il doit se passer de toute cérémonie extérieure sous peine de devenir idolâtrique.

En 1920, cependant, Narayan assiste à la Messe de minuit dans une chapelle de la « *High Church* » ou Haute Eglise. Il est impressionné, mais cherche à s'en défendre en déclarant bien hautement que tout cela « *sent le papisme et l'idolâtrie* ».

Il n'est pourtant pas tranquille.

Il étudie par lui-même la question de l'Eucharistie, puis celle de la confession. Notre-Seigneur est-il réellement présent sous les espèces du pain? A-t-il vraiment conféré à ses Apôtres le pouvoir de remettre les péchés ?... Il remonte aux sources, parcourt les écrits des Premiers Pères et il doit conclure :

« *Oui, à n'en point douter, le Christianisme des Premiers Pères n'est pas le Christianisme de la* Low church. *Ils ont enseigné la Présence Réelle, ils ont enseigné la Confession, ils ont voulu que l'on dît des Messes pour les défunts, que l'on priât*

pour le repos de leur âme; ils ont voulu que l'on vénérât et que l'on invoquât les Saints. Nous sommes un corps et une âme; donc, disent-ils, pour être vrai, pour être complet, pour être humain, notre culte doit venir du corps et de l'âme tout ensemble; il doit être intérieur et extérieur tout à la fois. »

C'en était assez. Bientôt Narayan quittait la *Low Church* pour la *High Church.*

En 1924, il est ordonné « diacre » par l'évêque anglican de *Bombay*. Ses préjugés contre l'Eglise Romaine ont bien diminué. Ceendant il ne voit pas encore comment on peut admettre l'Immaculée-Conception et l'Infaillibilité du Pape. Il n'ose d'ailleurs pas pousser trop loin son enquête, sur la question, car, surpris lui-même de l'étonnante évolution de sa pensée, il commence à se demander s'il n'en viendra pas finalement à échouer dans l'Eglise de Rome : ce résultat l'effraie d'avance...

C'est pourtant à Rome que Dieu le conduit.

A *Bombay*, le jeune diacre de l'Eglise Anglicane fait la connaissance d'un Jésuite, le Père Lauder :

« *Ce fut pour moi une véritable révélation*, écrit-il, *de constater qu'il y avait dans l'Eglise catholique des prêtres aussi sincères et aussi fidèles à l'idéal sacerdotal.* »

En 1926, Narayan se marie. La même année son évêque l'ordonne « prêtre ». Une conversation avec sa femme sur l'unité et l'unicité de la véritable Eglise le laisse fort perplexe. Un mot du Père Lauder achève de le désemparer : « *Après tout, si le Jésuite avait raison ? Si les ordinations anglicanes étaient invalides?*... »

Il lit sur le sujet quelques ouvrages protestants, qui ne le rassurent pas du tout.

« *Mais alors, si notre sacerdoce anglican est invalide*, se dit-il, *aucun de nos sacrements n'est valide*... »

Pour le moment toutefois il repousse ces idées comme des tentations du démon.

Entre temps on lui a offert un poste de vicaire à *Ceylan*. Le 20 mai 1927, il arrive à *Batticaloa*. Quelle n'est pas sa surprise de constater qu'à *Ceylan* l'Eglise anglicane ne ressemble en rien à celle qu'il vient de quitter dans l'*Hindoustan*. Ses nouveaux paroissiens gardent bien tout l'extérieur du culte ; le parfum des encens, la majesté des chasubles et autres ornements,

les sonneries de cloches, tout cela leur agrée fort, mais ils ne veulent pas aller plus loin; de confession ou de jeûne eucharistique il ne faut pas leur parler. C'est tout juste s'ils ne lui offrent pas à déjeûner, à lui leur prêtre, au moment où il va célébrer la Messe.

La surprise devient plus pénible quand laissant ses paroissiens, le nouveau vicaire veut traiter avec son curé : impossible de causer religion, ils ne s'entendent pas sur les dogmes à croire. Où donc trouvera-t-il enfin le repos dans l'unité des croyances et des pratiques?

Un jour, il sent la rougeur lui monter au front : le Docteur anglican Barnes prèche en pleine Angleterre les pratiques anti-conceptionnelles, et l'Eglise anglicane le laisse dire... Puis, c'est la fameuse affaire du « *Prayer Book* » : les théologiens de l'Eglise d'Angleterre ne pouvant s'entendre sur les formules de leur foi et le Parlement anglais, la Maison des Communes, qui s'interpose pour trancher le débat. Grand Dieu ! seraient-ce donc les profanes, les politiciens qui gouvernent l'Eglise du Christ !...

Viennent enfin les conversations de Malines, cette tentative de rapprochement entre l'Eglise d'Angleterre et l'Eglise romaine, aboutissant au « *Non possumus* » du Souverain Pontife. Et Narayan reconnaît dans cette intransigeance de l'Eglise catholique l'esprit même du Christ et celui des Apôtres. Ainsi Jésus avait-il jadis consenti à être abandonné de la foule plutôt que d'altérer son message. Ainsi Paul avait-il prévenu les chrétiens que « anathème » et diabolique était toute doctrine opposée à la sienne, fût-elle prêchée par un ange descendu du ciel. Ainsi Athanase avait-il lutté contre les empereurs et les rois, ainsi avait-il subi l'exil plutôt que d'abandonner un seul « *iota* » de sa doctrine.

Décidément, l'Eglise de Rome ressemblait étrangement à celle du Christ, des Apôtres et des premiers Pères.

Fort ébranlé déjà dans sa foi anglicane, Narayan découvre ces lignes de saint Augustin : « Ce que l'âme est au corps, le Saint-Esprit l'est au Corps du Christ, c'est-à-dire à l'Eglise. Cette unité que l'âme donne au corps, c'est le Saint-Esprit qui la donne à l'Eglise. Il arrive parfois que l'on coupe un membre du corps, une main, un doigt, un pied... l'âme suit-elle alors le membre amputé ? Tant qu'il était uni au corps, il vivait ; dès qu'il en est séparé, il perd la vie. Ainsi en est-il des chrétiens. Tant qu'ils sont

membres de l'Eglise, ils participent à sa vie ; qu'ils s'en séparent et les voilà hérétiques : l'Esprit ne suit pas les membres amputés... »

Et Narayan de raisonner ainsi sur ces mots : « *Evidemment saint Augustin songeait aux Donatistes. Or, les Donatistes possédaient de vrais prêtres, de vrais sacrements. Pourtant, saint Augustin maintient qu'ils ne font plus partie de l'Eglise. Donc, selon lui, une secte a beau jouir d'un sacerdoce valide, elle ne fait pas partie pour autant de la véritable Eglise. Conclusion : à supposer même que notre sacerdoce anglican soit valide, il ne s'ensuit pas que nous fassions partie de la véritable Eglise.* »

Troublé par ces pensées, il interroge ses collègues. « Bah ; lui répond-on, nous ne vivons plus au siècle d'Augustin. En notre vingtième siècle, la situation est changée... D'ailleurs, Augustin était une sorte de « *papiste* » à l'esprit fort étroit... »

Réponses bien désinvoltes, qui ne peuvent satisfaire Narayan, car, pense-t-il, la doctrine du Christ est immuable ; ce ne sont point les siècles qui nous séparent d'Augustin qui ont pu la faire varier. Et puis, ce n'est pas Augustin qui a excommunié les Donatistes, mais l'Eglise tout entière des premiers siècles : donc, autant dire que l'Eglise des premiers siècles, avec tous ses Docteurs et ses Evêques, avait cette mentalité « *papiste* » qu'on reproche à Augustin. Mais alors... serait-ce donc à la mentalité « *papiste* » que se reconnaît la véritable Eglise ?...

De plus en plus inquiet, Narayan s'adresse aux meilleures autorités de la secte. Les réponses lui viennent déconcertantes. Quelqu'un a le cynisme de lui écrire, par manière de consolation : « Ne vous troublez pas : nous ne sommes pas les seuls à vivre dans le schisme. » Le mot était par trop cruel. Ainsi lui, le Brahme si profondément religieux, il n'avait laissé son Hindouisme, abandonné sa famille, brisé le cœur de sa mère, que pour tomber dans une secte où l'on s'inquiète si peu de savoir si l'on est dans le vrai !...

Lassé, écœuré de la légèreté, de l'insouciance et du manque de cohésion qu'il trouve dans son Eglise, le jeune prêtre anglican renonce à trouver la lumière auprès de ses collègues. C'est auprès de Dieu seul et dans l'étude qu'il va la chercher.

L'Eglise de Jésus-Christ doit être *une ;* or, il lui paraît bien clair maintenant que, seule, Rome possède ce caractère d'unité :

dans l'Eglise de Rome seule, chacun, depuis le Pape jusqu'au dernier des fidèles, adhère aux mêmes formules. Chez les Protestants les plus conservateurs, au contraire, il n'a pu trouver deux « prêtres » qui prêchent exactement la même doctrine. Et pourtant Dieu sait s'ils font des efforts pour arriver à s'entendre sur ce qu'ils appellent « *les points fondamentaux* ».

Seule Rome possède l'esprit *catholique*, on dirait volontiers l'esprit « *international* » du Christ et des Apôtres. Elle seule ignore les différences de races et de couleurs. Pour s'en convaincre, il n'est que de lire les encycliques des derniers Papes sur les Missions. C'est dans l'Eglise catholique seule que les Chinois et les Noirs peuvent se sentir parfaitement à l'aise.

Seule Rome possède la vraie *sainteté* dans sa doctrine et dans ses membres. Les Protestants n'en jouissent que dans la mesure où ils conservent les dogmes et les pratiques de l'Eglise catholique. Qu'un saint homme de Protestant aille se confiner pour quelques mois dans la retraite et la méditation au sommet des Himalayas, et c'est aussitôt l'admiration, la surprise : on crie à la sainteté. Dans l'Eglise catholique, c'est par centaines et par centaines que l'on compte ascètes et contemplatifs consacrant à Dieu leur vie tout entière.

Ayant accumulé enquêtes sur enquêtes, Narayan doit conclure : je ne vois actuellement qu'une Eglise qui soit vraiment une, sainte, catholique et apostolique : c'est l'Eglise romaine.

*
* *

Le 19 mars 1928 il quittait Batticaloa. Le 31 du même mois il était reçu dans l'Eglise catholique à Trincomalie. Ses premières impresssions ? les voici :

« *Ce qui me surprit le plus, ce fut cette sensation profonde, que j'éprouvais, d'aise et de liberté.* Anglican, *je me sentais comme un petit enfant qui veut baiser sa mère, mais qui en est empêché par des hommes sans cœur qui veulent être là pour mesurer ses tendresses et compter le nombre de ses baisers.* Catholique, *on me propose mille façons de me rapprocher de mon Dieu. Plus de Parlement ni d'esprit chagrin pour restreindre ma dévotion ou contrôler mes ascensions. Je puis à ma guise rester des heures au pied du Tabernacle ; l'Eucharistie est à ma disposition chaque matin, la porte de l'église ouverte tout le long du*

jour. Nul ne me traite de bigot si je prie plus que lui. Vraiment la chaîne est rompue, je suis libre. Je suis hors de la « *cité de* confusion », *hors de la* « maison de servitude ». *Je suis transporté dans la pleine lumière, dans la liberté de l'Evangile. Jamais je n'avais soupçonné qu'il pût exister dans notre monde pécheur une Eglise si surnaturelle et si divine, si parfaite et si* « idéale » *dans ses enseignements et dans ses pratiques.*

« *Dieu veuille que je n'oublie jamais cette céleste vision et que je vive tous les jours de ma vie digne des joies et des privilèges dont je suis devenu participant.* »

G. LACOUAGUE, S. J.

LA VIE RELIGIEUSE EN HONGRIE

Ce que fut l'année 1930, en Hongrie, au point de vue religieux, un mot peut la résumer : elle fut magnifique. Manifestation de foi intense, vie spirituelle profonde qui vivifièrent les âmes.

Ce ne furent pas de fugitives sensations, mais des impressions graves qui laissèrent plus qu'un souvenir, elles firent réfléchir, elles donnèrent naissance à des inspirations, à des résolutions capables d'imprimer une nouvelle orientation à toute une vie.

L'année a été marquée, ou plutôt dominée, par une noble figure, celle de saint Emeric ; nos lecteur savent de quelles cérémonies grandioses les fêtes de son neuvième centenaire ont été l'occasion[1]. Nous n'y reviendrons pas. Qu'on nous permette seulement de faire remarquer combien les étrangers qui se sont rendus en Hongrie, au cours de l'Année Sainte, ont tous été frappés par l'intensité de la foi et de la vie religieuse dans ce pays. Que ce soient des Français, des Italiens, des Belges, des Anglais, des Autrichiens, même des Américains, tous sont unanimes à exprimer, dans leurs journaux, par des lettres ou des articles, leurs impressions et leur admiration. Ce qui frappa aussi ceux qui ne se bornèrent pas à ne considérer que la pompe extérieure des cérémo-

1. Voir *R. A.* sept. 1930.

nies, mais qui prolongèrent leur séjour, qui s'entretinrent non seulement avec les dignitaires de l'Eglise ou avec des notabilités politiques, littéraires, etc., mais qui se mêlèrent au peuple même, qui causèrent avec les simples assistants, avec les paysans, avec les travailleurs, tous furent frappés par le sentiment d'attachement à la patrie, à la religion, à l'histoire de la nation, à ses traditions ancestrales.

Beaucoup de pèlerins et de visiteurs ont cru découvrir un pays nouveau, un pays inconnu ; nouveau, non, puisqu'il est millénaire ; inconnu, oui, du moins de beaucoup, parce que sa langue l'isole un peu du monde, puis, peut-être aussi, parce qu'il n'a pas fait les efforts nécessaires pour se faire mieux connaître des peuples étrangers. Puis aussi, parce que le peuple magyar est fort attaché à sa race, à son sol natal ; il sait que le sol de la patrie est fait des ossements des ancètres ; il connaît toute la vigueur de l'élan que l'on peut y puiser et il craindrait, en s'éloignant de cette source, de perdre ce qui fait sa force même, il craindrait d'altérer la pureté de ses inspirations, la valeur de ses traditions ancestrales.

Le peuple hongrois est fier de son passé et il y reste attaché ; il n'a pas tort, car, malgré tous les efforts d'égalisation et de légitime internationalisme, il n'en reste pas moins que chaque peuple doit tenir compte de son passé pour conserver son originalité, pour rester quelqu'un parmi les nations. C'est cette originalité qui rend un peuple intéressant pour les autres peuples, voisins ou lointains. Si un jour, tous les peuples, abdiquant leur passé, leurs traditions, leurs qualités natives, devenaient tous pareils, quel désastre en résulterait pour la civilisation ; plus d'effort vers le mieux, pour se rapprocher d'un peuple plus grand, plus noble.

Des voyageurs français, qui ont pris la peine de parcourir l'Histoire de la Hongrie, ont constaté, au cours de leur récent voyage et de leurs entretiens avec des historiens hongrois, qu'il y a entre la France et la Hongrie bien des points de contact dans le domaine historique. Cette observation est fort exacte, et les rapports ont été fréquents entre les deux pays.

A travers les siècles, le peuple magyar a toujours apprécié la culture française, il admire le génie de la France ; aujourd'hui, il continue à s'inspirer des œuvres de l'esprit français et, s'il n'a jamais cessé de rechercher le rayonnement de la pensée française,

c'est parce que l'esprit français est libéral et ne cherche pas à s'imposer. C'est ce libéralisme qui plaît aux Magyars, car il leur permet de s'abreuver aux sources spirituelles de la France, tout en n'abdiquant pas leur inspiration particulière, qu'ils adaptent lentement aux connaissances acquises, sans perdre leur originalité.

S'ils ont accueilli, au début de ce siècle, les religieux français et les moniales, c'est parce qu'ils trouvent en eux de précieux éducateurs, des forces pour leur formation intellectuelle, des auxiliaires pour leurs Œuvres.

Nombreux sont ces religieux et religieuses qui se rendirent en Hongrie, où ils furent fraternellement accueillis. Tandis que, dans certains pays, on mettait des obstacles à l'établissement de ces religieux, des entraves à leur activité, des interdictions à leur enseignement la Hongrie leur offrait des domaines, leur faisait construire des habitations, leur ouvrait largement les voies de l'enseignement, leur accordait toutes facilités pour leur mission de charité et d'apostolat.

Dès l'accession des Hongrois au catholicisme, il y eut des religieux français en Hongrie. Saint Etienne les y avait appelés, ses successeurs firent de même.

Au XVIIIe siècle, les religieux, qui enseignaient en français, imprimaient eux-même les livres classiques dont leurs élèves avaient besoin. Cartes géographiques, ouvrages d'histoire, de morale, livres de piété, tout était rédigé en français et inspiré ou copié des ouvrages alors employés en France. Les religieuses enseignaient également en français et utilisaient les livres que leur fournissaient les imprimeries des religieux.

Ces privilèges subsistent, et les religieuses récemment installées en Hongrie donnent l'enseignement en langue française ; cet enseignement est fort apprécié, puisque le nombre des élèves augmente à tel point que de nouvelles maisons ont dû être ouvertes.

C'est avec satisfaction que l'on constate ces faits, surtout si on les compare à ce qui se passe dans d'autres pays, où l'enseignement est interdit aux religieux français qui, depuis des siècles, se dévouaient à l'instruction de ces peuples étrangers, auxquels ils faisaient connaître la culture française; dans certains pays, c'est l'enseignement même du français qui est interdit ou limité.

Un religieux français, qui a fait des voyages d'étude dans l'est

de l'Europe, a conclu que c'est en Hongrie que l'Eglise catholique jouit de la plus grande liberté. Le fait est exact et cette liberté se manifeste dans tous les domaines où peut se manifester l'action de l'Eglise, vie politique ou vie sociale, enseignement ou charité.

C'est à Szeged que viennent de se dérouler des cérémonies que l'on peut considérer comme la clôture de l'Année Jubilaire.

Szeged, située au centre de la Grande Plaine, l'Alfoeld, semble appelée à devenir la capitale des provinces du Sud de la Hongrie ; sa population comporte proportionnellement le plus grand nombre d'habitants catholiques.

Cette ville connut au siècle passé, c'était en 1879, tous les dangers et toutes les dévastations d'une formidable inondation. Pour l'aider à relever ses ruines, la France lui offrit une aide généreuse, témoignant ainsi sa reconnaissance aux Hongrois qui, aux tristes jours de la guerre franco-allemande, avaient ouvert des souscriptions pour secourir les soldats français prisonniers en Allemagne, où sévissait, cette année-là, un hiver d'une rigueur inaccoutumée[1].

La ville releva ses ruines et des mesures furent prises pour éviter le retour de pareille catastrophe. En 1880, il fut décidé que, pour témoigner sa reconnaissance, la Ville ferait construire une église votive, consacrée au Sacré-Cœur. Mais bien des événements devaient se produire avant son achèvement.

Lorsque des fonds eurent été réunis, les travaux commencèrent, mais n'avancèrent que lentement. Pendant la guerre, ils furent interrompus, et la construction inachevée prit l'aspect de ruines. Quand, après la guerre, la dictature du prolétariat sévit en Hongrie, ce fut à Szeged que se constitua un gouvernement régulier et que se forma un centre de résistance aux bolcheviks. Mais ce fut un religieux, un franciscain, qui donna l'impulsion décisive ; il déploya le drapeau de la Patrona Hungariae, réunit les anciens combattants et les organisa pour lutter contre les « gars de Lénine », comme s'appelaient alors les bolcheviks. Son attitude énergique inspira confiance, et bientôt de nombreux soldats purent seconder le gouvernement.

Lorsque le calme fut rétabli, on voulut reprendre les travaux

1. Lors des récentes inondations du Midi en France, Szeged a envoyé une souscription de cent mille francs, exemple suivi par d'autres villes de la Hongrie.

de l'église, mais la situation financière était alors si déplorable qu'il ne fallait pas songer à une souscription publique. Ce fut la Ville qui procura l'argent, en aliénant des terres — on sait que les villes, comme les églises, les chapitres, les congrégations, etc., possèdent des biens immobiliers, dont ils ont la libre disposition. Plus tard, la Ville émit un emprunt public et, au cours de ces dernières années, la situation s'étant un peu améliorée, des dons furent faits pour l'achèvement de l'église et pour sa décoration.

Cette église s'élève sur l'emplacement qu'occupait autrefois une église dédiée à saint Demètre, dont on a conservé une petite tour remontant au XIII[e] siècle. Szeged appartient au diocèse de Csanad, fondé par saint Etienne, et dont saint Gérard fut le premier titulaire.

Quand le Traité de Trianon eut fixé les nouvelles frontières de la Hongrie, bien des problèmes se posèrent, problèmes intellectuels et problèmes économiques. Aussi, pour éviter ce qui se produisit en Autriche, du fait d'une capitale de deux millions d'habitants pour un pays ayant à peine sept millions d'habitants, le gouvernement hongrois décida-t-il de recourir à la décentralisation et il s'efforça de développer deux villes de province déjà importantes, Debreczen et Szeged, en faisant de cette dernière ville un centre religieux, intellectuel et économique, en organisant les communications, autrefois difficiles, avec les petites agglomérations de l'Alfoeld.

L'église votive du Sacré-Cœur, qui vient d'être consacrée, est la plus vaste de la Grande Plaine ; de fort loin, on aperçoit ses deux hautes tours. S. Em. le Cardinal Serédi assistait à la consécration de l'église, et ce fut lui qui y célébra pontificalement la première messe, en présence de toutes les autorités du Comitat. En même temps fut posée la dernière pierre de l'Université, destinée à remplacer l'une de celles perdues par le traité de paix. Une clinique, fort bien installée, a été inaugurée ; elle est conforme à toutes les exigences de la science. Une maison pour les enfants incurables a été également inaugurée.

Tout près de l'église, l'évêque de Csanad, Mgr Glattfelder, s'est fait construire une habitation qui lui permettra de résider souvent à Szeged, où il a fait élever un séminaire.

Toutes les inaugurations ont donné lieu à des cérémonies religieuses, auxquelles une foule immense assistait ; le Régent, amiral

Horthy, était présent, entouré des membres du gouvernement.

Les habitants de Szeged et des environs ont vécu une belle et grandiose journée, compensant les sacrifices qu'ils se sont imposés. Ils possèdent maintenant un foyer spirituel et intellectuel qui leur permettra de satisfaire leurs plus nobles ambitions.

Ce n'est pas quitter le domaine religieux que de mentionner la mort d'un prélat, Mgr J. Vass. Il fut ministre du Travail et de la Prévoyance sociale pendant dix années consécutives ; son action pourrait être résumée par le nom que lui donnait le peuple : Ministre des Pauvres. Il le fut dans toute l'acception du mot.

Après la dictature du prolétariat, quand le gouvernement fut réorganisé, il fut appelé à s'occuper du ravitaillement ; il s'y consacra, mais, pour soulager réellement la misère des malheureux, il leur procura du travail. Et, pendant dix années, il se consacra au soulagement des souffrances conséquences de la guerre. Esprit conciliant, cœur généreux, ce prêtre s'efforçait d'aplanir les difficultés, d'apaiser les dissentiments et de calmer les souffrances morales comme les privations matérielles. Il ne reculait devant aucun travail ; député, il proposa des lois qui restent l'honneur du Parlement qui les vota. Il ne voulait pas de vastes entreprises dont les résultats semblent lointains ou incertains, et pourtant il fit des œuvres qui dureront.

Travaillant sans relâche, ne prenant jamais de congé, il a succombé à la tâche, et sa mort rappelle celle du grand évêque de Szombathely, Mgr Prohászka, ce puissant orateur sacré qui s'éteignit en prononçant les paroles de bénédiction terminant son sermon.

Pour succéder à Mgr Vass comme ministre du Travail et de la Prévoyance sociale, c'est un prêtre qui a été choisi, Mgr A. Ernszt. Il suit les mêmes voies que son regretté prédécesseur et, à l'approche de l'hiver, il organise une série de mesures destinées à soulager efficacement les souffrances des malheureux. Il entreprend une véritable campagne d'entr'aide, et ses appels à la société sont entendus.

On ne peut citer tous les congrès, même en ne mentionnant que les principaux, qui ont été tenus cette année à Budapest ; quelques-uns étaient consacrés à des questions scientifiques ou artistiques, mais beaucoup avaient pour objet des questions reli-

gieuses. Plusieurs orateurs français y prononcèrent d'intéressants discours, notamment Mgr Baudrillart, Recteur de l'Institut catholique. Les Associations religieuses, les Œuvres, etc., tinrent des séances solennelles, que présidèrent cardinaux, archevêques ou évêques, etc.

Bref, cette année, la vie religieuse fut intense en Hongrie, dans ce pays qui, comme la France, est consacré à la Sainte Vierge et qui vient, comme aux siècles passés, de frapper ses nouvelles pièces de monnaie à l'effigie de la Patrona Hungariae.

Emile HORN.

CHRONIQUES

Chronique biblique. — Ancien Testament

1. L. Desnoyers, *Histoire du Peuple Hébreu, des Juges à la Captivité.* Tome II, Saül et David, In-8° de x-350 pages ; Tome III, Salomon. in-8° de 432 pages. Paris, (VI°), Picard, 1930.
2. H. Lusseau, *Essai sur la nature de l'Inspiration scripturaire.* In-8° de xxii-243 pages. Paris, (VI°), Geuthner, 1930.
3. J. Renié, S. M., *Manuel d'Ecriture Sainte.* Tome I; in-12 de 480 pages. Lyon, Em. Vitte, 1930.
4. Pierre Cheminant, *Précis d'Introduction à la lecture et à l'étude des saintes Ecritures.* Deux vol. in-8° écu de xxxiii-417 et 250 pages, avec 30 pages de tableaux synchroniques et 8 planches de phototypie. Paris, André Blot, 1930.
5. Ernst Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, uebersetzt und erklaert, 2° et 3° éd. Grand in-8° de viii-619 pages. Leipzig, A. Deichert, W. Scholl, 1930. Prix : 25 Mk.
6. Raymond Calkins, *Jeremiah the Prophet, A Study in Personal Religion.* In-8°. de xvii-382 pages. New-York, The Macmillan Company, 1930. Prix : 10 s 6.
7. Paul Volz, *Der Prophet Jeremia*, 3° éd. In-8° de iv-55 pages. Tubingue, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1930 Prix : 2 Mk., 40.
8. Fr.-Xav. Kortleitner, *Babyloniorum Auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit. — De Sumeriis eorumque cum Vetere Testamento rationibus* (*Commentationes biblicae*, iv et v). In-8° de xi-116 et viii-92 pages. Innsbruck, F. Rauch, 1930. Prix : chaque fasc. 3 Mk.
9. C. Clemen, *Les Religions du Monde*, trad. par Jacques Marty. in-8° de 550 pages. Paris, Payot, 1930. Prix : 50 francs.
10. A. Audin, *La Légende des origines de l'Humanité.* In-16 de 239 pages. Paris, Rieder, 1930. Prix : 13 fr. 50.

11. Henr. Jos. Vogels, *S. Aurelii Augustini De Doctrina Christiana.* (*Florilegium Patristicum*, fasc. XXIV). In-8° de VI-103 p. Bonn, P. Hanstein, 1930. Prix : 5 Mk.
12. Jos. Schmid, *SS. Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini Epistulae mutuae* (*Florilegium Patristicum*, fasc. XXII). In-8° de 128 pages. Bonn, P. Hanstein, 1930. Prix : 5 Mk. 60.
13. Ch. Dumaine, *Conversations Latines*, 3e édition. In-16 de XVI-416 pages. Paris (VIe) A. Tralin, (sans date). Relié, prix : 20 fr.

1. — M. Louis Desnoyers, emporté par une mort prématurée, n'a pas eu le temps d'achever son *Histoire du Peuple Hébreu, des Juges à la Captivité*, dont le tome I, paru en 1922, est consacré à la période des Juges. Il a pu cependant mettre la dernière main aux deux volumes qui racontent les règnes de Saül, de David (t. II) et de Salomon (t. III).

On retrouve ici les rares qualités de critique et d'historien justement appréciées et signalées dès l'apparition du premier volume. L'étude scientifique du texte biblique, l'appel fréquent à l'archéologie et aux découvertes modernes, l'art de situer les personnages et les événements dans leur milieu, font de cet ouvrage une aide précieuse pour les spécialistes ; le talent d'exposition et de mise en scène, le charme du style le placent à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs.

Dès le chapitre Ier du tome II, la manière de l'auteur se déclare dans le tableau qu'il fait de la Syrie au temps de l'institution de la royauté en Israël. Pour faire mieux saisir la nature du pays et les mœurs du temps, il ne craint pas de résumer le récit de l'Egyptien Wenamon, qui raconte de façon fort pittoresque un voyage sur la côte Syrienne vers 1 100 avant Jésus-Christ. « Les Livres saints, écrit-il à la fin de ce chapitre, uniquement soucieux de retracer la haute destinée du peuple élu, nous privent trop habituellement de ce qui nous instruirait de sa simple vie humaine. Aussi, tout en cherchant, à leur lumière et sous leur conduite, à comprendre d'abord les vicissitudes de cette mission divine, l'histoire ne doit-elle pas négliger de recueillir partout ces parcelles de réalité qui aident, fussent-elles toutes menues, à mieux concevoir comment Israël a vécu, dans quelles conditions favorables ou hostiles il a su garder et faire fructifier le dépôt de ses grandes vérités religieuses. »

M. Desnoyers a le souci de ne rien perdre des données de la Bible ;

il utilise jusqu'aux moindres détails, particulièrement abondants pour les trois premiers règnes. Il évite le défaut qu'il reproche à Renan de n'avoir tiré trop souvent des « récits de la Bible, admirables de vie, de pittoresque, de relief », que « de petits récits succincts, des résumés secs », où, plus occupé à dénigrer son héros qu'à le dépeindre, il étale à chaque instant ses propres sentiments par des réflexions amères ou ironiques. Le portrait de David, ou plutôt la caricature que Renan en a donnée, excitait l'indignation de l'archéologue Marcel Dieulafoy, qui termine en ces termes son livre *Le Roi David* : « Chef de guerre, diplomate, poète, administrateur, il réalise le type accompli du monarque... Voilà le condottiere sans scrupule, le soudard, le fils de courtisane, le roué, le voleur, le bandit, le scélérat, l'assassin que certaines écoles dépeignent, parce que nos traditions religieuses ont donné à sa race un règne éternel. » (L'odieuse esquisse tracée naguère par M. Henri Roger appartient à cette école.) — Qu'on lise maintenant la même histoire chez M. Desnoyers. Ici, la jeunesse de David, sa victoire sur Goliath, sa touchante amitié avec Jonathas, sa générosité envers Saül, sa vie errante et confiante en Dieu, son séjour chez les Philistins ; puis, l'avènement à la royauté, la piété du roi qui fait transporter l'arche à Sion, son génie militaire dans les guerres contre les Araméens, l'organisation du royaume et la splendeur du règne, mais aussi l'adultère et le crime qui suit, et enfin la révolte d'Absalom et la douleur de David à la nouvelle de la mort de son fils, tout cela passe devant nos yeux dans une histoire complète, extrêmement vivante et attachante, mais sincère et fidèle aux données des textes.

L'éditeur de l'*Histoire du Peuple hébreu*, qui a compris admirablement la nature et l'esprit de cet ouvrage, comme on le voit par l' « avertissement » placé en tête du tome II, a tout à fait raison de la présenter comme réponse à l'œuvre de Renan. Il a bien fait de publier, dans le tome III, en appendice, la conférence de M. Desnoyers sur « Renan, historien d'Israël », qui pourrait servir d'introduction aux trois volumes.

Cette conférence a déplu à M. J.-G. Février, recenseur de la *Revue Critique* (juillet, 1930, p. 290-291). Il y trouve « une âpre polémique », « une attaque violente et parfois déplaisante contre Ernest Renan, qui se voit qualifier d'apostat ». Disons plutôt que l'âpre polémique de Renan contre le christianisme dans son *His-*

toire du Peuple d'Israël, ses attaques violentes, sournoises ou choquantes, avaient pour but, selon la juste remarque et l'expression correcte de M. Desnoyers, de « justifier son apostasie ». Pour qui connaît la valeur des termes, « apostasie » est le mot propre (1).

Mais voici qui est beaucoup plus grave.

Malgré les remarquables mérites du style, qu'il lui reconnaît, M. Février estime que la récente *Histoire du Peuple hébreu* « n'est pas une histoire, au sens propre du mot », à cause d'une lacune d'importance capitale. L'auteur, pense-t-il, aurait dû exposer « l'état des sources qu'il utilise, leur degré de crédibilité, etc. » Cela, il devait le faire « non au hasard de notes souvent suggestives, mais dans un vaste chapitre inaugural... » Alors, Fustel de Coulanges, Albert Sorel, Duchesne, Camille Jullian et, pour l'antiquité, les auteurs de la grande histoire *The Cambridge Ancient History*, n'ont pas composé une œuvre historique digne de ce nom, parce qu'ils ont négligé d'étaler aux yeux du lecteur la critique de leurs sources dans « un vaste chapitre inaugural »? — Et que signifie « au hasard de notes souvent suggestives », puisque ces notes, parfois fort longues, viennent parfaitement à propos à leur place, pour discuter les problèmes d'une façon directe et concrète, quand les difficultés de la composition du texte biblique les réclament? — Bien plus, M. Desnoyers s'explique sur la critique des sources dans le texte même de son récit, quand il en est besoin (cf. t. II, p. 82-85); et il l'avait fait déjà, en partie, dans une note en appendice du premier volume.

D'ailleurs, ces chicanes tombent d'elles-mêmes lorsqu'on voit, dans la même conférence, la haute idée que M. Desnoyers se faisait des qualités et des devoirs de l'historien. Ce qu'il demande des autres pour l'étude sérieuse des textes, il avait la probité de l'exiger de lui-même. Appliquer à la Bible « les règles de la critique, dit-il, c'est simplement chercher à retrouver son texte original et à découvrir son mode de composition. En soi, cette double

(1) Qu'il soit permis de citer, à ce propos, quelques lignes de Paul Allard, *Julien l'Apostat*, t. III, p. 313 : « Il convient de se demander d'abord si la qualification d'apostat, qui depuis tant de siècles s'est unie à son nom, convient vraiment à Julien. J'estime qu'en la lui donnant, l'instinct populaire ne s'est pas trompé. Pour être un apostat, au sens habituellement prêté à ce mot, il ne suffit pas d'avoir cessé de croire, il faut s'être tourné, avec une sorte de colère, contre ses anciennes croyances, comme si on les voulait anéantir chez les autres après s'en être détaché soi-même. C'est bien ce qu'a fait Julien. » — C'est bien aussi ce qu'a fait Ernest Renan.

recherche n'est pas seulement permise; elle est nécessaire pour l'intelligence exacte de la Bible; et craindre que les livres saints dussent perdre quoi que ce soit à être lus d'un œil scrutateur, serait témoigner d'une foi mal assurée. » Mais il ajoute que cet examen doit se faire avec respect (1). Jamais il n'oublie qu'un critique catholique, en face du livre inspiré, ne peut prétendre à la liberté sans frein que le critique rationaliste radical a coutume de s'arroger. Il écrit (t. II, p. 86) : « C'est à l'autorité ecclésiastique qu'il appartient de décider si une addition est inspirée ou ne l'est pas... Certains critiques... [sacrifient] tout ou partie du second récit, comme plus merveilleux et, partant, entaché d'embellissements légendaires. Mais il est difficile, pour un catholique, de souscrire à cette solution radicale. »

Evidemment, cette attitude est un scandale pour les critiques indépendants. Plusieurs, même parmi les plus modérés d'entre eux, trouveront l'auteur de ces lignes trop timoré, mais d'autres, en sens inverse, l'accuseront peut-être, sur quelques points, de hardiesse excessive. Quand on avance sur un terrain en partie encore inexploré, comment ne point paraître audacieux aux spectateurs assis, qui entrevoient de loin cette région obscure, et aux esprits très rassis qui suivent plus volontiers les chemins battus ?

De bons juges, qui ont connu plus intimement le savant profesfesseur de l'Institut catholique de Toulouse, ont loué sa prudence, sa docilité aux directions de l'autorité. Il savait « que l'Église a mission pour nous diriger. Aussi se préoccupait-il d'éclairer ses recherches à la lumière de ses décisions et des données théologiques » (t. II, p. III).

Il est à souhaiter qu'un de ses disciples, ou son successeur dans la chaire d'Écriture Sainte, assume la tâche d'achever l'œuvre d'après le plan de l'auteur, en écrivant l'histoire des règnes suivants jusqu'à la captivité de Babylone.

*
* *

2. — Une thèse brillamment soutenue devant la Commission Biblique, en novembre 1928, a donné le jour à l'*Essai sur la nature de l'Inspiration Scripturaire.* C'est un beau volume in-8°, publié par la Librairie Orientaliste de Paul Geuthner. M. Lusseau, Docteur ès sciences bibliques et professeur au Grand Séminaire de

(1) On ne rencontre plus dans les tomes II et III telle expression qui avait paru choquante dans le premier volume.

Luçon, y expose et discute, en quatorze chapitres, toutes les questions importantes relatives à l'inspiration de la Sainte Écriture. L'ouvrage est divisé fort justement en trois parties : I. Données positives ; II. Interprétation scolastique ; III. Corollaires doctrinaux.

Avec une documentation très riche, l'auteur examine tout d'abord ce que l'on entend par « livres canoniques » ; puis, il montre comment l'inspiration est la « raison ontologique » de la canonicité. Dans le chapitre III il établit que « l'on doit logiquement déterminer la nature de l'inspiration en partant du fait que les Livres saints ont Dieu pour auteur ». L'hagiographe est l'instrument de Dieu.

M. Lusseau étudie la philosophie de l'instrument, la psychologie de l'écrivain, les effets de l'inspiration sur l'Intellect-agent et l'Intellect-possible, sur les facultés exécutives et la volonté de l'auteur humain. Sur tous ces points, avec une remarquable aisance — j'allais dire complaisance — il fait jouer les ressorts de la théologie scolastique, dont on voit bien que le vocabulaire technique lui est familier. La discussion juste et modérée du chapitre XI conclut, avec raison, en faveur de l'inspiration verbale.

Dans les deux premières parties de l'ouvrage, les explications sont données libéralement ; mais dans la troisième, on aurait voulu quelques détails de plus pour le chapitre XIV, si intéressant, si important, que M. Lusseau appelle « ce trop long chapitre de l'inerrance biblique ». Il est loin d'être trop long. On lit au début cette juste définition de l'erreur : « Une énonciation sera *logiquement* fausse, si le jugement qu'elle exprime n'est pas conforme à la réalité » (p. 189). Pareille erreur est absolument incompatible avec l'inspiration. Et encore : « Dieu ne saurait rien affirmer qui ne soit conforme à la réalité » (p. 200). C'est évident. Mais y a-t-il dans toute proposition biblique affirmation et jugement ? Peut-on dire : « Qu'il s'agisse de dogme ou de morale, de sciences physiques ou d'histoire, on ne saurait sur aucun point, relever, dans l'écrit divin, quelque inexactitude » ? (p. 206). Toute *inexactitude* est-elle une *erreur*, alors même que, manifestement, l'auteur inspiré ne vise pas à une exactitude parfaite ? Le soutenir serait téméraire. Mgr Le Camus repoussait nettement cette manière de voir, dans une Lettre aux Directeurs de son Séminaire, *Vraie et Fausse Exégèse* : «... Cette exactitude parfaite, l'ἀκρίβεια des Pères grecs, n'a pas été

visée par les évangélistes. La démonstration en est facile à établir par une série d'observations concluantes... ». Entre autres exemples, il apportait les quatre formes différentes du titre de la croix chez les quatre Evangélistes. « Il est évident que ces formules sont à peu près identiques ; cependant elles ne peuvent pas être toutes absolument exactes. Une seule risque d'être littéralement fidèle. » (p. 14-17).

Plus loin, l'auteur paraît mal inspiré, quand il s'appuie avec insistance sur le traité du R. P. Billot, où se trouvent, sous une forme trop oratoire, des confusions et des exagérations, relevées par les meilleurs théologiens (Cf. E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. VII, col. 2264). La manière dont il traite l'hypothèse d'un récit fictif d'apparence historique (p. 207) semble ne s'accorder guère avec l'exégèse catholique actuelle des deux premiers chapitres de l'*Ecclésiaste* (pour le P. Cornely, c'était si bien de l'*histoire stricte*, que l'origine salomonienne du livre était certaine à ses yeux) ; sans parler de plusieurs paraboles du Nouveau Testament, dont le caractère historique est admis par un certain nombre de Pères et d'exégètes, nié par d'autres (1).

3. — Parmi les ouvrages qui tâchent, en ces dernières années, de remplacer le *Manuel Biblique* de MM. Vigouroux et Brassac, le *Manuel d'Ecriture Sainte*, par le R. P. J. Renié, S. M., occupera un rang distingué, si l'on en juge par le tome Ier qui vient de paraître.

La première partie du volume contient l'introduction générale. Les notions essentielles sur l'inspiration et l'inerrance, le canon, les apocryphes, les textes originaux et les versions, l'herméneutique, sont exposées avec une grande netteté, d'après des principes solides et une documentation de bon aloi. Dieu sait combien il est difficile d'unir la précision, la clarté, l'exactitude. L'auteur y réussit généralement.

Ne nous étonnons pas, si la théorie des *apparences historiques* n'est pas représentée d'une façon tout à fait juste. « Selon eux [on vient de citer trois auteurs catholiques, dont l'un est Cornely], les hagiographes n'ont pas plus la prétention d'enseigner l'histoire profane qu'ils n'ont celle de faire un cours de sciences naturelles ; en histoire ils se sont donc contentés de rapporter les opinions

(1) Page 206, milieu, lire « récit mythique », au lieu de « récit mystique

courantes de leur temps, ils ne s'en sont pas portés garants » (p. 66-67). La formule est trop absolue. « Personne, écrivait au contraire le P. Alfred Durand, ne soutient qu'à propos de l'inerrance on puisse parler de l'histoire exactement comme on fait quand il s'agit des choses de la nature; même les partisans de l'opinion la plus avancée font ici des réserves... » (*Dict. Apol. de la Foi cath.*, article « Inerrance biblique », col. 776-777).

Sur l'inerrance, le P. Renié présente des considérations fort utiles et de bons principes de solution. Quant à l'interprétation qui donne à *et* le sens de *c'est-à-dire* dans « *et* spiritum Thelgathphalnasar... » (I *Par.* **5**, 26) (p. 59), il ne semble pas qu'elle ait quelque probabilité. L'auteur inspiré des *Paralipomènes* paraît suivre *IV Reg.* **15**, 19 et 29 ; si l'on comprend bien ce qu'il a l'intention d'affirmer, on ne trouvera pas la moindre erreur dans ce passage.

Dans la deuxième partie, l'auteur aborde de graves questions, l'origine du Pentateuque, la Loi mosaïque, etc., que, dans l'état actuel de la critique catholique, un *Manuel* a beaucoup de peine à traiter, en quelques pages, convenablement.

Page 220-221. On ne voit pas comment le texte de saint Jean, « de me enim ille scripsit », « prouve invinciblement » que Moïse a écrit *plusieurs* prophéties messianiques, ni comment c'est « un témoignage indirect de l'origine mosaïque de *tout le Pentateuque* » (je souligne).

Page 278-279. Pour le récit de la création, le système concordiste est rejeté, surtout parce que « *le principe du système est très contestable* : la Bible n'ayant pas pour but de donner un enseignement à proprement parler scientifique, il n'y a pas lieu de vouloir faire de Moïse le précurseur inspiré de Newton ou de Laplace, » Cependant, à la page suivante, on souscrit au *concordisme idéaliste*, en faisant un mérite à Moïse de mettre « la lumière avant les astres, ce qui est conforme au système de Laplace, les plantes avant le soleil, ce qui concorde avec les données de la géologie... »

Au n. 285, 2° et note 2, on semble penser que les Massorètes ont prononcé *Jéhovah*. En joignant les voyelles de *Adonaï* aux consonnes du nom divin, ils ont seulement voulu avertir que, à la place de ce nom, il fallait lire *Adonaï*.

4. — « On remarquera tout de suite que cette « Introduction » ressemble aussi peu que possible au type que l'on peut appeler classique d'introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Tes-

tament : c'est plutôt une HISTOIRE ! » M. Pierre Cheminant nous présente en ces termes son *Précis d'Introduction*. Dans un avant-propos assez long, plein de réflexions judicieuses, il prend soin d'indiquer nettement le but et le caractère de cet ouvrage. D'abord, c'est une *histoire* : non pas une histoire détaillée; car l'auteur n'a pas voulu écrire pour dispenser de lire la Bible [comme il arrive que des candidats au baccalauréat, au lieu de lire les œuvres des grands écrivains français, se contentent de loger dans leur mémoire des analyses toutes faites]. Histoire précise, mais cependant claire et d'une lecture agréable. M. Cheminant a voulu même que l'histoire du Canon, du Texte et des Versions fût « aussi lisible et aussi vivante que possible ». Il se place avant tout au point de vue pédagogique, et non technique ou purement scientifique. Il s'agit d'initier, d'*introduire* à la lecture et à l'étude des Saints Livres. Il ne faut donc pas rebuter les jeunes élèves par une érudition pesante, par la mention ou la discussion d'hypothèses problématiques, par une bibliographie hérissée de noms allemands [un auteur allemand vient de remarquer que nous citons beaucoup plus les Allemands qu'ils ne nous citent]. Mais il importe de leur donner le goût de l'Ecriture inspirée, un vif désir de la connaître.

Ce programme, M. Cheminant l'a, semble-t-il, fort bien rempli. Son livre est attrayant; il est composé pour une lecture suivie, qui devient une promenade charmante, sans qu'on ait à franchir des haies de titres et de sous-titres. On est transporté sans peine aux temps anciens. On se prend à aimer davantage la Bible : l'auteur sait la faire apprécier par sa façon d'en résumer le contenu dans un récit substantiel, d'un ton simple, mais digne et pénétrant, par d'utiles suggestions pour en diriger la lecture et l'étude (t. II, 4e partie), et encore brièvement et discrétement, quand le sujet les amène, par quelque conseil pratique ou considération pieuse, à la manière du R. P. Hugon dans son traité de théologie.

Huit planches d'excellente phototypie, à la fin du t. II, donnent une idée des grands manuscrits bibliques, et de l'écriture grecque au Ier siècle de l'ère chrétienne. Le sens pratique et pédagogique de l'auteur se voit aussi au soin qu'il a eu d'annexer au *Précis d'Introduction*, en brochure à part avec pagination spéciale, un tableau synchronique, donnant la date des principaux faits de l'histoire d'Israël, en regard des règnes et grands événements chez les peuples

voisins, et, à la fin du fascicule, quelques tableaux pour l'histoire du texte et des versions de la Bible.

5. — On sait que M. Ernst Sellin, professeur à l'Université de Berlin, savant sincère et loyal, a le courage de changer d'opinion lorsque son esprit, insatiable de recherche, reprend l'étude d'une question et ne parvient pas à justifier ses conclusions précédentes. *Umgearbeitete Auflage* n'est pas un vain mot, dans le titre de la 3e édition de son commentaire des *Douze Prophètes*. La préface avertit que c'est même, en partie, un livre nouveau, surtout pour le commentaire d'Osée et, sur bien des points aussi, pour Joël, Amos, Michée, Nahum, Sophonie et Zacharie,

Déjà dans la première édition de cet ouvrage, publiée en 1922 dans la grande collection *Kommentar zum Alten Testament* qu'il dirige lui-même, l'auteur s'élevait contre la critique dissolvante exercée sur les écrits des Petits Prophètes par Wellhausen, Duhm, Nowack, Hoelscher et, tout particulièrement, Marti. Souvent, en face d'un texte obscur, pour se débarrasser d'une difficulté historique ou littéraire, ces critiques ont recours trop vite à l'hypothèse commode d'une interpolation ou d'une glose. (Contre cette methode, j'écrivais en 1902, dans la *Revue Biblique*, l'article « Interpolations ou Transpositions accidentelles? » M. Sellin accepte les solutions proposées là pour *Mich* **2**, 12-13 et *Os*. **2**, 8-9. Au sujet de Marti aussi nous sommes pleinement d'accord : « M. Marti, toujours plus radical que ses devanciers, retranche du texte original d'Amos, parfois pour de bien faibles raisons, quelques passages respectés jusqu'ici » *Rev. Bibl.* 1905, p. 433.)

Depuis 1922 M. Sellin s'est replongé dans l'étude approfondie de ce livre prophétique si important. Non seulement il ne regrette rien d'une attitude motivée par des raisons purement scientifiques, mais il se décide, après un nouvel examen, à réhabiliter plusieurs passages condamnés sur un jugement sommaire des critiques en renom. Il estime aujourd'hui que nous avons tout droit de tenir pour authentiques les morceaux que voici : *Os*. **2**, 1-3; **8**, 14; **12**, 13, 14; *Am*. **1**, 9-12; **5**, 13; **6**, 2; **8**, 11b 12b; *Mich* **4**, 6-14; *Hab*. **3**, 17-19; *Soph*. **3**, 16-19, etc. La première édition admettait déjà les derniers versets du livre d'Amos, **9**, 11-15, rejetés par la majorité des critiques indépendants, et qui contiennent une prédiction messianique remarquable.

Le style de ce commentaire est d'une limpidité peu commune. Pour commenter les livres de *Samuel*, dans la même collection, M. Wilhelm Caspari a pris un langage sibyllin qui interdit aux profanes l'accès de son livre et qui fatigue assez vite les initiés. Ici, rien de rébarbatif; on consulte sur un point, on commence à lire, et on continue sans peine, avec plaisir. Par exemple, les cinq ou six pages sur la composition, l'origine et la date du livre d'Habacuc sont un chef-d'œuvre d'exposition précise et de discussion bien conduite. L'auteur explique comment il est arrivé à sa position actuelle, après avoir adopté autrefois, dans son *Introduction* générale, une hypothèse de Budde, et, plus tard, une hypothèse différente imaginée par Duhm, d'après laquelle la prophétie aurait pour objet Alexandre le Grand. M. Sellin partageait cette dernière manière de voir, dans la première édition des *Douze Prophètes*. Il y renonce maintenant ; car il reconnaît qu'elle est fondée sur une correction arbitraire du texte ; il soumet les trois chapitres d'Habacuc à une analyse rigoureuse, il se rend compte de leur unité, et les rapporte à l'époque babylonienne : le prophète écrivait entre 600 et 587.

Dans les discussions de critique textuelle le savant commentateur reste clair et lisible. Voici un petit problème dont la solution me paraît moins heureuse. M. Sellin admet que dans le texte *actuel* d'Amos **5**, 26 on lit les deux noms de divinités assyro babyloniennes, *Sakkut* et *Kaïvan*, associées également dans une incantation babylonienne publiée par Zimmern ; mais il pense que c'est un glossateur qui a modifié ainsi deux mots qui signifient « tente » et « piédestal » ; car pareil genre d'idolâtrie pour des dieux étrangers ne se rencontre pas au temps d'Amos [qu'en sait-on ?], et les exilés (v. 27) n'avaient pas coutume d'emporter leurs dieux [*Isaïe* **46**, 2 est cité à tort pour le prouver].

Il serait intéressant d'examiner la nouvelle interprétation (purement historique, au lieu d'eschatologique, comme dans la première édition) de l'allégorie des pasteurs dans *Zach.* **11**, 4-17, **13**, 7-9, à la lumière de la monographie que M. Jos. Kremer vient de consacrer à ce sujet (*Alttestamentliche Abhandlungen*, XI, 2); mais on ne saurait y songer dans cette brève chronique.

6. — M. Raymond Calkins pense que les prophéties de Jérémie sont trop peu lues : on les trouve obscures, à cause du désordre chronologique où elles se présentent et faute de connaître leurs

circonstances historiques. Pour mettre un terme à cet état de choses, il vient d'écrire *Jeremiah the Prophet*. Excellente idée, mais pas aussi neuve qu'il paraît le croire. (Il comblait naguère une autre « lacune » en composant un petit traité sur le Saint-Esprit.) En 1609, dans un grand commentaire de Jérémie, Christophe de Castro a consacré une étude considérable au problème chronologique. Bien d'autres, depuis, ont traité la question; un commentaire français de 1920 s'y est appliqué. M. Calkins a consulté surtout trois auteurs anglais, en particulier A. S. Peake et John Skinner; c'est un bon choix; il reconnaît leur devoir beaucoup, mais il donne aussi de son cru nombre d'explications judicieuses. Une courte bibliographie nomme encore Giesebracht (Giesebrecht), Cornhill (Cornill), Steane (Streane), Moffat (Moffatt), T. R. Cheyne (T. K. Cheyne), Gilles (appelé ailleurs Gillis, p. 18, 379).

Le présent ouvrage aura son utilité, non seulement dans le pays où l'auteur écrit (Cambridge, Massachusetts), mais pour tous les lecteurs de langue anglaise ou connaissant l'anglais.

Dix-huit chapitres expliquent méthodiquement ce qui concerne la personne et l'œuvre de Jérémie : l'histoire de son temps, sa vie, sa vocation, le rôle qu'il joua pendant les règnes de Josias, de Joakim et de Sédécias (1). Exposé vivant et intéressant d'un exégète croyant, qui a compris la mission des prophètes et, en particulier, l'âme de Jérémie, ses luttes, ses angoisses, son héroïque fidélité. Le chapitre XVI est une admirable défense du prophète contre l'accusation de « défaitisme ».

A côté des explications historiques, l'auteur ne manque pas de commenter brièvement, dans chaque section, les termes difficiles.

Il est regrettable que la conjecture mal fondée qui voit des Scythes dans les « ennemis du nord » du chapitre 4, soit adoptée ici, avec la conclusion erronée que cette prophétie ne s'est pas accomplie.

7. — Parmi les amis et les admirateurs de Jérémie il faut ranger

(1) Sans doute on sera surpris de lire, en tête d'un bon nombre de pages « Joakim I », « Joakim II », « Sédécias I », « Sédécias II ». L'énigme se résout facilement par un coup d'œil sur la table des matières. Plusieurs chapitres portant le même titre sont distingués par I et II *entre parenthèses* « Jeremiah and Jehoiakim (I) ». « Jeremiah and Jehoiakim (II) », etc.

M. Paul Volz, professeur de théologie à Tubingue. C'est un éloquent panégyrique qu'il publie en troisième édition dans une brochure élégante. Avec une connaissance profonde du sujet, dont émoigne son récent commentaire de *Jérémie*, avec un accent dersuasif, il montre ce que ce prophète a souffert pour accomplir la rude mission d'annoncer la ruine de Jérusalem ; il fait ressortir surtout le martyre de sa soumission entière aux ordres de Iahvé, et il tire d'utiles leçons de ce grand exemple toujours actuel.

Pourquoi faut-il que telle explication, ici ou là, laisse passer le bout de l'oreille protestante? Jérémie, comme les autres prophètes, nous dit M. Volz, condamnait les sacrifices comme inutiles et dangereux : interprétation simpliste ou tendancieuse, cent fois réfutée, de quelques passages de la Bible mal compris.

8. — On demeure confondu devant la prodigieuse activité du P. Fr. Xav. Kortleitner. Sur les origines, l'histoire, la religion, les lois, les coutumes d'Israël dans ses rapports avec les peuples voisins, les monographies ne cessent de couler de sa plume érudite dans le réservoir de ses *Commentationes biblicæ.*

Le fascicule IV discute l'influence prétendue de Babylone sur Israël, « Babyloniorum auctoritas [?] quantum apud antiquos Israelitas valuerit ». Conclusion : 1. Il faut nier une influence babylonienne très étendue sur Canaan avant Israël; 2. Si même on l'admettait, cela ne prouverait pas du tout qu'elle s'est exercée sur Israël par l'intermédiaire des Cananéens.

Le tour des Sumériens vient enfin dans le fascicule V, fort à propos, quand les fouilles récentes les mettent à l'ordre du jour : « De Sumeriis eorumque cum Vetere Testamento rationibus » (*rationibus* est bien vague). Parfaitement au courant des derniers travaux, le P. Kortleitner expose savamment ce que l'on sait de la civilisation (« cultus humanus ») des Sumériens, religion, écriture et langue. Il ne peut être question d'influence directe : au temps d'Israël, les Sumériens n'existaient plus. Si les Israélites leur doivent quelque chose, c'est par l'intermédiaire des Babyloniens, et il est difficile de le démêler.

*
* *

9. — *Les Religions du Monde.* Leur nature, leur histoire. — En 550 pages décrire la nature et l'histoire de seize religions, y com-

pris le christianisme, cette entreprise n'a point paru chimérique à M. Carl Clemen, professeur d'histoire des religions comparées à l'Université de Bonn. Il s'est assuré la collaboration d'une douzaine de savants spécialistes, et il a pris la direction de l'ouvrage, où il traite lui-même de la religion préhistorique (1), de la religion primitive (II), des religions perse (V) et celte (VI). Avec ces deux dernières sont rangées les autres *religions nationales* : babylonienne, égyptienne, chinoise, indienne, grecque et romaine, germanique, slave et japonaise. Viennent ensuite, classés à part comme *religions universelles*, le judaïsme, le bouddhisme, le christianisme, l'islam.

Quelque abrégés que soient ces exposés, ils pourraient servir à donner une idée générale des divers sujets, et suggérer des comparaisons instructives. Malheureusement, si « l'ensemble, a-t-on dit, se lit avec une extrême aisance » dans le texte original, la traduction, au contraire, lourde, servile et souvent obscure, surtout dans les premiers chapitres, inflige au lecteur le mieux disposé une fatigue continuelle.

M, L. Baeck, professeur à l'Institut des sciences hébraïques de Berlin, entend par « judaïsme » la religion israélite depuis le temps d'Abraham jusqu'à nos jours. Pour montrer que cette religion est *universelle*, il met sur pied, non sans habileté, plusieurs arguments impotents. D'abord, les prophètes ont annoncé le royaume de Dieu à « tous les peuples ». — Oui, mais pour un *avenir messianique* très différent du judaïsme d'aujourd'hui. En second lieu, la religion israélite, nous dit-on, est universelle par la « force intime » qu'elle possède, capable d'agir sur le monde entier. Mais, comme son extension numérique est restée fort restreinte, on tâche de mettre un peu à son compte celles du christianisme et de l'islamisme : « Le judaïsme est une religion universelle à la fois à l'intérieur des autres religions universelles et à côté d'elles » (p. 335). De plus, on place en vive lumière les éléments permanents de la religion israélite, la haute idée de Dieu et de ses rapports avec l'homme — sur le Dieu d'Israël, unique et saint, il y a ici de belles pages. Quant aux prescriptions rituelles concernant le sabbat, les aliments, etc.. M. Baeck prétend qu' « on n'en a jamais appelé l'accomplissement « bonne action », ni placé l'inobservation parmi les péchés... » (p. 332), assertion contre laquelle protestent le

Pentateuque, le Talmud, et jusqu'au petit catéchisme juif du grand rabbin Ulmann, revu par le grand rabbin Wogue (1).

« Le christianisme » est traité en 125 pages, dans le même volume. Sous ce titre, M. Eric Seeberg, professeur d'histoire de l'Eglise à l'Université de Berlin, a groupé une masse étonnante de faits, d'idées, d'appréciations sur plus d'une centaine de personnages et sur leurs œuvres. On y rencontre çà et là quelques vues assez justes, quelques bonnes observations, des traits finement saisis et nerveusement exprimés. Mais le savant professeur a oublié de définir « la nature » de la religion chrétienne ; faute de quoi, au lieu d'en faire « l'histoire », il tourne, devant le lecteur ahuri, un film de dix-neuf siècles de doctrines, théories, systèmes, institutions, interprétations, souvent disparates ou contradictoires. Catholicisme, luthéranisme, calvinisme, humanisme, piétisme, illuminisme, etc., tout y figure au même titre. Comme l'auteur méconnaît à fond le caractère transcendant du christianisme, il ne s'inquiète pas, en tout cela, de la légitimité des origines. Pour lui, il n'y a ni intervention surnaturelle de Dieu, ni révélation authentique ; donc, point d'Eglise avec mission divine d'enseigner la vérité révélée (il parle du « christianisme supra-ecclésiastique de Goethe » !) ; point de différence essentielle entre les élucubrations des hérétiques et les décisions des conciles. Les saints ne sont que des individus bien doués ou habiles, favorisés par les circonstances ; la conversion de Constantin, celle de Clovis, pure affaire d'intérêt politique (2). Dans un pareil chaos, il ne saurait être question d'histoire ou de synthèse. Une philosophie naturaliste, servie par l'érudition la plus vaste, ne pouvait composer, avec ces éléments hétérogènes, qu'un informe conglomérat. — Voir, en parfait contraste, le magnifique tableau de la religion chrétienne dans *Christus*.

10. — Un coup fatal a été porté aux collections de M. Couchoud par la perspicace et courageuse critique du professeur Saltet. On sait mainte-

(1) Ch. XII. « On peut commettre un péché de l'une des deux manières suivantes : 1° en s'abstenant d'accomplir un commandement de Dieu ; 2° en faisant ce que la loi de Dieu a défendu. » Et en note : « Les lois de Dieu contenues dans le Pentateuque sont, selon le Talmud, au nombre de 613, savoir : 248 commandements et 365 défenses. »

(2) La conversion de saint Paul est passée sous silence. Sur le caractère de la conversion de Constantin, voir Pierre Batiffol, *La Paix constantinienne et le Catholicisme*, 1914, p. 256, 257.

nant qu'un des principaux ouvriers de cette entreprise antireligieuse est un prêtre apostat caché sous divers pseudonymes. Quand les « Editions Rieder » présenteront des auteurs inconnus, on soupçonnera toujours une mystification.

Voici, dans la collection « Judaïsme », *La légende des origines de l'humanité*, par A. Audin (?), en collaboration avec Paul Bertie (?). Le traducteur des onze premiers chapitres de la Genèse affecte les expressions et les tournures baroques : « Iahvé *Elohim* fit choir hypnose sur l'homme... » ; « lors sont-ils deux pour chair unique. Puis Iahvé dit : « Mon souffle n'est pas dans l'homme pour toujours, chair qu'il est en ces deux... » « Allons ! briquetons des briques et les cuisons à feu. Et la brique leur fut pierre... »

P. Bertie et A. Audin sont deux têtes dans un bonnet : le second endosse et commente, avec une touchante fidélité, le dépeçage du texte et la traduction parfois ridicule du premier ; celui-ci, à force de creuser le texte, y a vu Adam condamné à manger de la terre (p. 34). M. Audin exploite cette trouvaille de son collaborateur : « Le sol tu mangeras tous les jours de ta vie » (p. 151-152). Pour commencer, tous deux (s'ils sont deux) offrent au grand public la poussière qui se dégage du fatras de leurs interprétations.

11 et **12**. — Le *Florilegium Patristicum* de Bonn ne ressemble pas à un herbier aux plantes desséchées ; en automne comme au printemps, il nous offre sous sa couverture d'un vert pommelé, dans la ravissante fraîcheur d'un texte bien imprimé, les plus belles fleurs de l'antiquité patristique. Voici, coup sur coup, les quatre livres *De Doctrina christiana* de saint Augustin et la correspondance de saint Jérôme et de saint Augustin. Une édition critique du *De Doctrina christiana* se prépare pour le « Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum » de Vienne. Sans l'attendre, M. Vogels reproduit la meilleure édition existante avec quelques corrections ici et là. (Les minuscules au commencement des phrases n'ont aucun intérêt scientifique et ne font que gêner le lecteur). — Les Lettres de saint Jérôme et de saint Augustin sont publiées d'après le texte du *Corpus* de Vienne. M. Jos. Schmid les éclaire par 24 pages de Prolégomènes, sur les circonstances, parfois dramatiques, qui les accompagnèrent, et sur les sujets les plus importants qu'elles traitent (autorité des Septante et utilité de la version de saint Jérôme ; la controverse d'Antioche ; l'origine de l'âme humaine...).

13. — Croire qu'un jour ou l'autre le latin cessera d'être la langue

propre de l'Eglise catholique, c'est perdre de vue trop complètement une situation imposée par les faits. La traduction officielle de la Bible, les prières de la Messe et du Bréviaire, les formules pour administrer les sacrements, toute la liturgie, les antiques monuments de la tradition chrétienne, les écrits des Pères d'occident, les Bulles et encycliques des papes et, jusqu'à nos jours, de nombreux traités de théologie dogmatique et morale — cette masse de documents vénérables et d'œuvres imposantes place la langue latine dans une condition privilégiée, et la fait participer en quelque sorte à l'indéfectibilité de l'Eglise.

Cependant, trouve-t-on beaucoup de gens qui sachent vraiment le latin, même parmi ceux que leur vocation appelle à s'en servir dans presque toutes leurs études et pour la récitation de l'office quotidien? Accusons le caractère sottement encyclopédique des programmes de l'Etat, soit; mais ajoutons une cause générale très simple : *le latin est difficile*. Dans un charmant volume de *Conversations latines*, très digne d'être recommandé, M. Ch. Dumaine veut « s'en tenir à l'emploi d'un latin facile, bien que toujours correct » (p. VII). Espoir chimérique. Sans parler des idiotismes et des tournures élégantes, comme « Naso me suspendis adunco » (p. 111), pour dire : « Tu me ris au nez, tu te moques de moi », comment rendre faciles les déclinaisons, les conjugaisons, la syntaxe, la distinction des trois genres dans les noms (*dominus*, *manus opus; domina*, *poeta*, *poema*)?

Malgré les belles promesses du papillon qui accompagne le livre, le latin ne peut absolument pas devenir la langue internationale (1). Il est trop difficile; il est aussi trop obscur. Il n'a point d'article pour déterminer le nom; il possède beaucoup trop de termes au sens vague ou ambigu : *exemplum* ou *exemplar* signifie « modèle, original » ou « copie, imitation »; *nuntius*, « message » ou « messager »; *aranea*, « araignée » ou « toile d'araignée ». Un certain nombre de mots composés avec *in* ont deux sens contraires : *invocatus*, « appelé » ou « non appelé », etc.

De plus, le latin est incapable d'exprimer quantité de notions de la vie moderne. M. Dumaine s'est ingénié, non sans succès en bien des cas, à trouver des termes pour ce qui concerne l'automobilisme, l'aéronautique, les postes, télégraphe, téléphone, etc. Mais souvent on reste dans le vague (« locomotive » : *tractorium* ou *machina*), on traîne dans la périphrase : le « laudanum » devient *tinctura opii crocata;* « cotisation » se rend par *aliqua portio damni*, ou *partitio damnorum inter sodales*; « les rues sont éclairées au gaz », *vici luce carbonaria clarescunt* : ce n'est pas très clair. Or, nous n'avons ici qu'un vocabulaire restreint, un choix; combien d'autres idées restent rebelles à s'exprimer en vrai latin!

(1) Cette feuille dit que le latin « demeure le langage international des savants ». Il l'était jusque vers la fin du XVIIIe siècle; il ne l'est plus du tout de nos jours.

Plusieurs, pour obtenir un latin *facile*, ont renoncé au latin *correct*; ils ont réussi à créer un jargon dont le seul mérite est de dissiper la mélancolie par son caractère hautement comique. Ce vers de Phèdre :

Canis, per flumen carnem dum ferret, natans est ainsi simplifié dans le système Isly :

Canus, dum ferabat carnum, natans per fluminum.

M. Peano reste le défenseur inflexible du « latin sans flexion » qu'il a inventé; M. Pinth crée, dans le même esprit, son latin international « *Sed festina, nam piscina jam incipe congelar* »; M. Michaux s'acharne à décorer du nom de *Romanal* des phrases comme celles-ci : « *Amici Plato sed magis amici verite* ».

Remercions M. Dumaine de son latin correct (1) et concluons avec le grand linguiste A. Meillet : « Le latin ne se prête naturellement pas à l'expression des idées modernes, et l'on n'arrive que par des artifices à les rendre avec les ressources d'une langue ancienne... Seule, une langue artificielle peut donner aux relations internationales l'instrument pratique et simple qui leur manque ». (*Les Langues dans l'Europe nouvelles* 1918, p. 174. 330). Le même savant estime l'Ido supérieur à tous les essais précédents (p. 323).

Albert Condamin, S. J.

Lyon, Fourvière, 10 octobre 1930.

(1) Quelques fautes d'impression notées en passant : p. 110, *studenti*; lire *studendi*; p, 207, *vigenti* (*viginti*); p. 405, *institueral*, l. *institueret*.

Chronique d'Ascétique et de Mystique

R. P. Léon (Van Hove), *La joie chez Sainte Thérèse d'Avila,* Bruxelles. Librairie Albert Dewit, 53, rue Royale, 40 fr.

Un beau et bon livre ; je n'en connais pas qui fasse pénétrer aussi avant dans l'intimité de la sainte, qui révèle mieux sa personnalité. Le R. P. Léon n'a pas voulu écrire une vie, mais faire connaître une âme. Il a réussi.

Il distingue dans sainte Thérèse une double joie : la joie spirituelle, joie de l'âme qui aime Dieu, et vit pleinement soumise à sa divine volonté ; la joie de caractère « faite d'optimisme et de saines ardeurs de volonté, le tout pénétré d'un grain d'humour du meilleur aloi » (p. 47). Le chapitre premier est consacré à la joie spirituelle, les onze autres à la joie du caractère. Jeune fille, religieuse, fondatrice, Thérèse est une sainte joyeuse. Absence de gène, sainte liberté, enjouement ; sûre de son équilibre moral, elle se laisse aller à la spontanéité de sa droite nature, son rire frais et pur, après avoir fait la joie de sa famille, sonne doucement dans ses Carmels, où il répand une lumineuse allégresse.

La joie éclate dans tous les écrits de Thérèse : *Chemin de la Perfection, Livre des Fondations ;* un peu voilée dans le *Château de l'âme*, elle pétille à chaque page de l'*Epistolaire*, non pas lourde ni tempétueuse, mais discrète, fine, distinguée. Quand elle riait, dit Ribera, elle riait de tous ses yeux, de toute sa personne : « Reyendose se reyan todos ». Elle rit de tout son cœur quand les muletiers de la *Venta del Albinio* se bousculent sur la route de Vécès à Séville, elle rit quand une bonne femme la bat dans une église de Tolède ; elle rit de ses filles, de leurs enthousiasmes, de leurs manies, de leurs lamentations, elle rit du Père Gratien et de ses noirs pâtés de morues ; elle rit d'elle-même, de ce qu'elle entreprend, de ce qu'elle écrit, quand on la loue, quand on l'insulte, « elle se frotte alors les mains l'une contre l'autre, dans un geste de joyeux contentement » (p. 382). Elle compose des couplets, elle danse, elle

chante ; on conserve encore dans les Carmels d'Avila et de Tolède, les castagnettes, les fifres et les tambours de basques dont elle s'accompagnait. Gaieté, entrain naturels, oui, mais aussi gaieté voulue, gaieté nécessaire ; sans elle, comment supporter la vie, comment dilater l'âme de ses religieuses, de ses filles, comment supporter l'exil, la divine nostalgie du ciel, le tourment de vivre loin de Dieu.

Le R. P. Léon étudie l'amitié d'après sainte Thérèse et l'amitié chez sainte Thérèse : la pratique est conforme à la théorie, théorie et pratique sont très surnaturelles et très humaines. Les rapports de la sainte et du Père Gratien rappellent par plus d'un trait ceux de saint François de Sales et de sainte Jeanne de Chantal. Cette tendresse « plus blanche que la neige, plus pure que le soleil, ne la gène pas plus que si elle n'existait pas. *Sancta Sanctis*, soit, rien de plus vrai, rien de plus juste ; cela rassure tout de même de trouver au bas de certaines lettres le nom de Thérèse de Jésus, et je ne conseillerais à personne d'en écrire de semblables. L'auteur a le droit, le devoir même, si l'on veut, de citer tous les textes qu'il cite : ici et là, à mon avis, il aurait pu, et peut-être même dû garder, dans leur appréciation, plus de réserve ; la sainte glisse, il appuie, c'est la sainte qui a raison.

Le chapitre X est consacré au sourire de sainte Thérèse, le XI[e] a ses bons mots, le XII[e] raconte sa mort dans un sourire. L'auteur ne cache rien des souffrances qui eurent si large part dans la vie de la grande réformatrice : souffrances du corps : maladies, infirmités, souffrances de l'âme, elles viennent de tous les côtés ; des amis et des ennemis, des cloîtres et du monde, des bons et des mauvais anges, permises et voulues de Dieu, mais leur assauts si rudes, si multipliés, n'altèrent ni son entrain ni son optimisme : « Je vous l'avoue, écrit-elle à la Mère Baptiste de Valladolid, Dieu m'a accordé la grâce de me trouver au milieu de ces épreuves comme au sein de la joie » (p 370).

Au milieu des luttes les plus ardentes, elle garde sa belle humeur et son esprit tout pétillant. Mgr Pazzos, trop lent au gré de la sainte reçoit le surnom de *el Pansado*, l'homme posé ; le Père Paul Hermandez, jésuite à la démarche grave, est « le Père Eternel » ; les Carmélites mitigés s'appellent « les Pères du drap », à cause de leur habit de drap fin ; la dignité du nonce lui

vaut le nom de Mathusalem. Le Père Gratien est Paul, « mon Paul », mon « Saint Paul », quand il est accablé de souffrances elle trouve qu'il porte bien son nom ; elle l'appelle aussi « Elisée » ; le saint prophète fut affligé d'une calvitie précoce ; jeune le Père Gratien est déjà chauve. Parfois la sainte, qu'on me pardonne l'expression, a le croc dur. Les mitigés n'avaient pas été tendres pour elle, elle riposte : « Peut-être ces Pères vont-ils jeter maintenant leur venin ; ils n'en seront que meilleurs après. « Un Père qui ne le méritait guère vient d'être nommé supérieur : « C'est, écrit-elle à Philippe II, qu'il a plus d'aptitudes que d'autres à faire des martyrs » (p. 424).

Il faudrait tout citer. Cette gaieté, cette joyeuse bonne humeur, Thérèse la garde dans ses rapports avec Notre Seigneur. Lors de la fondation de Burgos, elle passait sur un de ces fameux ponts, qu'il lui fallut souvent franchir, couverts d'eau et de boue, dont on ne voit plus les madriers. Le char fait un écart et le voilà suspendu dans l'abîme. Cris d'épouvante. Thérèse met un pied à terre dans l'eau et se blesse la jambe : « Seigneur, s'écrie-t-elle, après tant de souffrances, celle-là arrive bien à propos. — Senor, de tantos trabagos, bien viene este nuevo. — Teresa, asi trato a mes amigos. — Thérèse, c'est ainsi que je traite mes amis. — Eh ! mon Dieu, c'est bien pour cela que vous en avez si peu ! — Ah ! Dios mio, por eso teneis tan pocos ! » C'est délicieux.

Une remarque pour terminer. La joie est à l'intime de l'âme de sainte Thérèse, elle éclaire et remplit sa vie, est-ce bien elle qui caractérise le mieux tous les faits cités par le R. P. Léon ? Je ne le crois pas, le mot « optimisme » semble plus exact. Mais, après tout, le titre n'importe guère, savourons l'ouvrage.

Collection « Maîtres Spirituels » (Revue d'Ascétique et de Mystique). *Le Bienheureux Claude de la Colombière, de la Compagnie de Jésus.* Notes spirituelles et pages choisies ; 1929, « Editions Spes », 17, rue Soufflot, Paris 5e, 15 fr.

C'est une nouvelle Collection qui commence et qui commence bien. Les Pères de la Compagnie de Jésus se décident à donner des extraits de leurs grands « maîtres spirituels ». On peut estimer que c'est un peu tard. Mieux vaut tard que jamais. Le premier volume donne les *Notes spirituelles* et des *Pages choisies*

du bienheureux Claude de la Colombière. Rome fêtait le 16 juin dernier sa béatification ; on a profité de cette coïncidence pour le mettre en tête de la « Collection « *Maîtres spirituels* », et pour la mettre sous sa protection.

Les Pères Monier-Vinard et Condamin ont recueilli et annoté ces pages ; ils les ont divisées en trois parties : le Bienheureux Claude de la Colombière dans ses rapports avec Dieu ; le Bienheureux Claude de la Colombière dans ses rapports avec les âmes ; le Bienheureux Claude de la Colombière, écrivain, moraliste et prédicateur. Chaque partie est précédée d'une courte introduction, les deux premières sont signées ; H. Monier-Vinard, ; la troisième, A. Condamin. Le P. H. Monier Vinard a écrit l'Introduction générale, le P. A. Condamin, une note sur les Editions des Œuvres du Bienheureux.

Tout le monde sait que la *Retraite spirituelle* du P. de la Colombière a été imprimée dès 1684, à Lyon, chez Anisson, et tous ceux qui connaissent l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur se rappellent l'influence décisive de ce livre. Sa lecture révèle aux Visitandines et le nom de sainte Marguerite-Marie, et les merveilles de Paray-le-Monial. Le volume contient les notes prises par le bienheureux pendant la retraite de trente jours qu'il fit à Lyon, dans la maison Saint-Joseph (octobre-novembre 1674 (p. 37-97) ; des pensées écrites au jour le jour, pendant les mois de décembre et de janvier qui suivent et les notes d'une retraite faite à Londres, en janvier 1677, retraite de huit jours. C'est un petit chef-d'œuvre, l'itinéraire d'une grande âme vers Dieu ; l'ascension généreuse vers la sainteté. Ces pages ne sont pas de celles qu'on résume, il faut les lire, les méditer, les goûter. *L'offrande au Cœur Sacré de Jésus-Christ* qui suit la retraite de Londres est une des plus belles que je connaisse, et j'en connais beaucoup.

On se rappelle que sainte Marguerite-Marie a écrit, sous le dictée de Notre-Seigneur, pensait-elle : « Le talent du P. de la Colombière est d'amener les âmes à Dieu. » Ce talent s'affirme surtout dans ses Lettres ; la seconde partie est composée d'extraits de sa correspondance : quelques lettres complètes, des fragments d'un plus grand nombre. Fin psychologue, esprit clair, jugement droit, le bienheureux a pour mûrir ses qualités naturelles une sainte expérience et des autres et de lui-même,

Parce qu'il veut, il sait apprendre à vouloir ; parce qu'il a tout donné, il sait apprendre à ne rien refuser et à se livrer coûte que coûte à la divine volonté. Ce qu'il conseille, il le fait ; il aime Dieu, il aime les âmes, c'est encore aimer Dieu, et il se donne à elles pour les donner à Dieu. Sa direction pratique, forte, généreuse, a soutenu, grandi sainte Marguerite-Marie ; elle garde sa puissance conquérante.

La troisième partie comprend des extraits des Sermons de bienheureux. Dès 1730, le P. de Colonia écrivait : « Sa manière de penser toujours juste et souvent fort délicate, son langage toujours pur et correct, les sentiments dont sont remplis ses sermons, et le grand succès qu'ils ont eu et qu'ils ont encore, tout décèle en lui un grand maître. M. Patru, qui était en commerce de lettres avec lui, en parlait comme d'un des hommes de France qui savaient le mieux les finesses de notre langue ». (*Histoire Littéraire de la Ville de Lyon*, II, p. 751). Ce qui n'empêchera pas Pierre Bruysset Ponthus, éditeur à Lyon, de corriger ou de faire corriger ces sermons, « de les mettre en meilleur français », et d'en renouveler « le langage suranné ». Heureusement, le Père Charrier nous a rendu le texte primitif dans l'édition de 1900. *Œuvres complètes du Vénérable Père Claude de la Colombière*, t. I.VI, Grenoble.

Simple, familière, réaliste quand il le faut, la phrase du Père est cependant lourde assez souvent ; chargée de conjonctions, elle reste claire. Bon observateur, bien placé pour voir, il a, chez Colbert comme à la Cour d'Angleterre, su observer les mœurs et coutumes de son siècle : il trace ici et là des caractères dont La Bruyère n'aurait pas à rougir. Mais il ne prêche pas pour plaire, il prêche pour sauver et sanctifier. Il met dans sa parole sa foi, son zèle, son amour de Dieu, toute son âme, et cependant, il se trouve comme accablé de confusion et prêt à perdre courage devant la grandeur de la tâche. Plus les saints sont grands, plus ils sont humbles. Grâce aux PP. Monier-Vinard et Condamin, l'apostolat du P. de la Colombière va continuer et s'étendre.

Abbé Rodolphe Hoornaert : *L'âme ardente de Saint Jean de la Croix.* Desclées, de Brouwer, Bruges, Paris.

Les recherches sur les écrits de saint Jean de la Croix, long-

temps poursuivies par le R. P. Gérard de la Croix, ont abouti à l'édition de Tolède, qui donne intégralement l'œuvre du *Docteur Mystique*, édition traduite en français par M. le chanoine Hoornaert. Les livres se multiplient depuis lors sur le grand mystique. L'an dernier, le P. Fr. Bruno de J. M. carme déchaux publiait son *Saint Jean de la Croix*, la meilleure vie du saint ; M. l'abbé Rodolphe Hoornaert, lui, par delà des événements extérieurs, envisage surtout l'âme du saint. Trois phases dans son ascension mystique : celle du rêve, période d'aspiration, celle de la lutte, période de réalisation, celle de la défaite, mais de la défaite victorieuse.

Très étudié, discuté même en Sorbonne, saint Jean de la Croix n'a pas toujours été bien compris. Plusieurs ont essayé d'en faire un pur cérébral, voire un néo-intellectualiste. Emus, froissés par l'austérité impitoyable de quelques maximes : « Non ce qui plaît, mais ce qui répugne ; non ce qui console, mais ce qui afflige ; non ce qui repose, mais ce qui coûte un effort ; pour goûter tout, ne prenez goût à rien », d'autres l'ont jugé sans cœur, incapable de s'émouvoir ; les uns et les autres se trompent, exagèrent. M. l'abbé R. Hoornaert s'efforce de montrer l'âme du saint pleine d'ardente sensibilité, affinée par une culture littéraire et artistique, et je crois qu'il exagère lui aussi quelque peu. L'opposition qu'il fait entre l'âme virile de sainte Thérèse et l'âme tendre de saint Jean de la Croix (p. 20) étonne.

L'ascèse du saint, sa vie sont très austères, mais sa charité transforme, illumine, échauffe. Il faut tout quitter pour aller à Dieu : sens, esprit, cœur, mais après avoir tout quitté, on retrouve tout embelli, divinisé ; ce qui fut de la terre est désormais du Ciel. Ce n'est pas sa culture, ce n'est pas sa sensibilité humaine, ce n'est pas son génie qui charment et retiennent surtout les lecteurs ; mais son amour exclusif, passionné de Dieu. Si effrayant qu'il soit dans son universel détachement, il ravit par la puissance de sa charité. La dernière heure, le dernier mot sont sublimes. Son vieil ami, le P. Antoine, lui rappelait les grands souvenirs du début de la réforme : « Ne me parlez pas ainsi, dit-il, rappelez-moi seulement mes péchés pour que je les pleure ». Sainte Thérèse, sur son lit de mort, aimait à redire les mots du *Miserere* : « Seigneur, vous regarderez avec faveur un cœur contrit et humilié ».. Ils sont tous de la

même race : humbles et aimants ». Le vendredi 13 décembre 1591, au soir, le saint annonça à l'infirmier : « Aujourd'hui, nous irons dire Matines au ciel, à minuit ». Puis il entra en oraison.

Tous les religieux se trouvaient groupés autour de son lit, même le Prieur si injuste envers lui et qui, à genoux, lui demandait pardon.

Le Saint s'était dressé, le regard au ciel. Entendant sonner minuit, dans un dernier sursaut d'ardeur..., il s'écria : « Gloire à Dieu », et, retombant définitivement terrassé, il expira »[1]. Tout le créé doit disparaître, seul Dieu reste éternellement : il l'avait dit bien des fois, sa mort le proclame encore plus haut.

Jean-Baptiste Eriau, docteur ès-lettres, *Une mystique au XVIIe siècle, Sœur Catherine de Jésus, carmélite*, 1589-1623. Sa vie et ses écrits. — Introduction et notes. Editions de la Vie Spirituelle. Desclées et Cie, 31, rue Saint-Sulpice, Paris, 1929.

Sœur Catherine, Mlle de Nicolas, naquit à Bordeaux le 5 avril 1589 ; entrée au Carmel du faubourg Saint-Jacques, en 1608, elle le quitte en 1617 pour celui de la rue de Chapon, où elle meurt en odeur de sainteté, le 19 février 1623. La vénérable Mère Madeleine de Saint-Joseph, première prieure française du Carmel du faubourg Saint-Jacques publie en 1626, chez Dehors, *La Vie de Sœur Catherine de Jésus* ; M. l'abbé J. B. Eriau reproduit le texte de l'édition de 1656. La vie est précédée d'une longue dédicace du cardinal de Bérulle (p. 3-16) à la Reyne, mère du Roy ; suivent une préface donnée comme de la Mère Madeleine de Saint-Joseph, mais écrite par Nicolas Le Fèvre, sieur de Lezeau, un avis sur la première édition et sur celle de 1656. différentes approbations.

La vie de sœur Catherine de Jésus (p. 30-105) précède un recueil des pieux écrits et lettres de cette même religieuse (p. 105-124), plusieurs autres lettres (154-201) et un Index des noms propres.

Une grande leçon se dégage de la vie et des écrits de sœur

1. Je signale deux brochures : *Le Docteur Mystique* du R. P. Louis de la Trinité, O.C.D. A Paris, chez Desclée de Brouwer et Cie, 76 *bis*, rue des Saints-Pères, et *Le Point central de la doctrine de saint Jean de la Croix*, du P. A. Philippe, C. SS. R. Editions Doctrine et Vérité, 88 *bis*, boulevard de la Tour-Maubourg, Paris (7e).

Catherine : détachée d'elle-même et de tout le créé, l'humble et grande carmélite parce qu'elle sait obéir et se laisse conduire par ses supérieures, échappe aux ruses de l'imagination comme à celles du démon, et, sans s'égarer, passe à travers le dédale de la mystique. Sa vie et ses récits sont d'une saine et utile lecture pour les âmes d'oraison.

Nulle mieux que la Mère Madeleine de Saint-Joseph pouvait tracer le portrait d'une âme dont elle connaissait tous les secrets : il lui suffisait de se rappeler, de relire les pages laissées par celle qui venait de mourir, ou de consulter le cardinal de Bérulle et quelques-unes des personnes religieuses et séculières qui l'avaient aimée, vénérée. Ce qu'elle sait mieux que personne, la prieure du Carmel du faubourg Saint-Jacques l'exprime dans une langue « noble et familière, telle sur le papier qu'à la bouche, à la syntaxe libre et souple, d'une allure un peu traînante, mais d'une limpidité merveilleuse ; unissant la grâce à la force, sans aucune des tournures alambiquées et des afféteries que gâtaient trop souvent les ouvrages spirituels de cette époque ».

En rééditant ce petit chef-d'œuvre, M. l'abbé J. B. Eriau, l'auteur si bien renseigné de *L'ancien Carmel du faubourg Saint-Jacques*, rend un vrai service à ceux qu'intéresse la vie ascétique et mystique du XVIIe siècle, la vie ascétique et mystique chrétienne ; ses remarques historiques et grammaticales faciliteront la lecture du texte ; elles sont d'un bon humaniste et d'un sage grammairien.

Un maître de la vie spirituelle : *Dom Columba Marmion*, abbé de Maredsous (1858-1923), par Dom Raymond Thibaut. Abbaye de Maredsous (Namur, Belgique) ; Desclée et Cie, 30, rue Saint-Sulpice, Paris (6e), 15 fr.

Il n'est plus permis d'ignorer dom Columba Marmion, l'abbé de Maredsous, et le connaître, c'est l'aimer et le vénérer. Dom Raymond Thibaut a pensé que le faire mieux connaître, ce serait ajouter à notre amour et à notre vénération, et il a écrit sa vie. Il a eu raison. Ecrire une vie de moine, n'est-ce pas cependant un peu une gageure ? Quel intérêt peut-on bien prendre à suivre un bénédictin dans sa cellule, au chœur, à sa bibliothèque, dans les retraites qu'il donne à des moniales, dans

ses ministères d'une accablante monotonie, au milieu des campagnes, des villes, dans une chaire de philosophie ou de théologie, dont il gravit les degrés trois ou quatre fois la semaine pour y faire des cours que vingt autres ont faits avant lui. Ce fut pendant une trentaine d'années, de 1881 à 1909, la vie de dom Marmion. Et pourtant, je mets au défi le lecteur de ne pas s'intéresser aux huit chapitres qui la racontent. Chez l'enfant, l'élu du Seigneur, aux jours de la formation sacerdotale, pendant les débuts du ministère et l'initiation monastique, au Mont César, en pleine activité extérieure, nous restons au contact d'une âme captivante. Intelligent, vif, primesautier, impressionnable, expansif, très près de la « nature », simple et jovial, irlandais, Joseph Columba à Holy Cross College, à Rome, à la Propagande, vicaire à la paroisse de Dundrum, et professeur à Clouliffe, partout à sa place, ne vit pourtant jamais en pleine paix ; le cloître l'attire parce qu'il ne trouve en dehors personne qui le reprenne et le corrige ; la vie monastique le séduit ; c'est le moyen de s'unir à Dieu par l'obéissance, l'holocauste d'amour. Il n'hésite pas longtemps, il a vite fait de résoudre ses objections et celles de ses amis : « Je me sens appelé par le cloître : il faut que j'y aille ». Le 21 novembre 1886, fête de la Présentation de Notre-Dame, il entre à l'abbaye bénédictine de Maredsous ; il a vingt-huit ans.

Pas à pas, presque jour par jour, nous suivons cette âme. Dans un monastère où il se sent, où il est étranger, le frère Columba trouve des épreuves, rudes parfois, on le sent à l'énergie de ses décisions : « Plutôt me faire hacher que de sortir ». Quelle angoisse d'entendre au soir même de sa profession, son abbé lui dire : « Tenez, votre profession, j'en suis tout triste ». Dieu sait former les saints.

Humilité, confiance, obéissance, vie d'union à Dieu, charité pour ses frères et pour tous, le frère Columba devenu moine ne néglige rien pour être un saint moine et la veille de sa profession solennelle, le 9 février 1891, il prend la résolution de s'offrir le lendemain totalement, comme Jésus à son Père. A partir de cette oblation officielle, à chaque instant de sa vie, il accomplira *quae placita sunt ei* (Jean, VIII, 29), jusqu'à l'heure où il pourra dire : *Consummatum est.* (Jean XIX, 10).

A Maredsous, de 1891 à 1899, en pleine activité exté-

rieure, à travers les épreuves et les joies, les succès et les insuccès; surveillant, professeur prédicateur. par l'humilité et la confiance, il s'efforce de faire les actions ordinaires avec toute la perfection possible, pour le seul amour de Dieu; Jésus vrai Dieu et vrai homme, dont les richesses sont *inénarrables*, sera *son tout :* Mourir avec Jésus aux péchés, aux imperfections, à nous-mêmes, et ressusciter avec lui à une nouvelle vie ; c'est déjà, très nette, l'idée fondamentale de sa puissante spiritualité, la parfaite intelligence du mystère du Christ.

Le 13 avril 1899, une colonie de moines de Maredsons s'établit au Mont-César près de Louvain, elle y fonde un nouveau monastère dédié à la Mère de Dieu, dom Columba est Prieur, le bras droit de l'Abbé; il enseigne en même temps la théologie dogmatique. Période de maturité; le penseur, l'éducateur préparent l'apôtre, le docteur ascétique et mystique, le saint : « Le Christ est notre sagesse, et c'est en l'étudiant avec révérence et amour que nous trouvons toujours la clef de la plupart des difficultés théologiques. » Dom Columban prend à Louvain une influence très grande. Confesseur du Président du Séminaire Léon XIII qui sera demain le cardinal Mercier, ami de Mgr Ladeuze, de Mgr Becker, de savants théologiens, directeur très consulté, prédicateur très suivi, il a su conquérir une situation unique; quand il part en 1909 une des plus hautes autorités académiques déclare que Louvain perd son meilleur théologien.

Ce que les hommes admirent, la vie extérieure n'est rien comparé à ce que Dieu voit, la vie intérieure. Les appels à l'union intime se multiplient. D'abondantes lumières montrent à dom Marmion que toute la perfection chrétienne consiste dans l'union avec le Christ, union fondée sur le sacrifice, sur une héroïque générosité, qui consiste à « déposer son moi aux pieds de Jésus », pour qu'il nous porte là où il est : *in sinu Patris.* Ces lumières, ces grâces aboutissent à l'admirable consécration du 25 décembre 1908, à l'adorable Trinité : « O Père Eternel, prosterné en humble adoration à vos pieds, nous consacrons tout notre être à la gloire de votre Fils Jésus, le Verbe incarné. Vous l'avez constitué Roi de nos âmes, soumettez-lui nos âmes, nos cœurs, nos corps, et que rien en nous ne se meuve sans ses ordres, sans son inspiration. Qu'unis à Lui, nous soyons portés

dans votre sein, et consommés dans l'unité de votre amour. » (p. 190).

Vie extérieure, vie intérieure; n'est-ce pas déjà pour l'une et l'autre, la maturité? L'heure est venue de cueillir le fruit céleste? On aurait pu le penser; Dieu a d'autres desseins. La longue préparation s'achève seulement, le véritable apostolat commence.

Nommé abbé de Maredsous, le 28 septembre 1909, dom Marmion va donner sa mesure. Il a 52 ans, les apparences, hélas trompeuses, de la vigueur physique; pendant treize années, celles de 1914 à 1918 comptent double, il va se dépenser sans relâche ; son organisme usé cèdera presque sans résistance devant la maladie qui l'emportera en quelques jours. Mais quels exemples, quelle œuvre, quelle sainteté rayonnante il laisse où il a passé.

L'abbé représente le Christ; il veut aux siens donner Jésus. Il est auprès de Dieu médiateur, père, par sa charité, sa simplicité, sa joyeuse et paternelle amabilité. Plusieurs des qualités de l'homme d'administration lui manquent ; il gagne les cœurs par sa claire intelligence, sa franchise, son humeur enjouée, exubérante parfois. Humble malgré quelques apparences contraires, il a besoin de se donner, et, par ce don de lui-même, il gagne les autres pour les donner à Dieu. En lui une heureuse harmonie de la nature et de la grâce, et qui pouvait paraître difficile étant donné certains traits de son tempérament irlandais, s'est réalisée sous l'influence d'une vie intérieure qui a tout envahi.

Elle rayonne dans sa correspondance. Dom Marmion est un directeur prudent, sage, d'une ardente charité, détaché, surnaturel. D'une admirable discrétion, il sait ouvrir les cœurs, deviner les âmes, gagnées par son zèle d'apôtre, sa paternelle sympathie. Il conduit la créature humaine à son Créateur, par Jésus-Christ, la voie unique qui mène au Père, « en se réclamant de ses mérites, en union constante avec les dispositions intérieures du Verbe Incarné, Homme-Dieu, modèle vivant de toute perfection, et, par l'action de son Esprit, auteur de toute Sainteté. » (p. 305).

Ce n'est pas dom Thibaut qui nous dit tout cela, c'est dom Marmion qui parle, nous éclairant de sa lumière, nous dilatant par sa bonté; personne ne se plaindra des longues citations qui nous livrent son âme si haute humainement et surnaturellement.

Il se révèle dans ses lettres, il se révèle dans ses amis, longuement, avec lui, nous sommes en relations intimes avec le Cardi-

nal Mercier. Il se révèle dans ses disciples, des pages délicieuses nous aident à mieux voir son œuvre dans la formation de dom Pie de Hemptine, ce jeune bénédictin qui fut la vivante réalisation du *Christ vie de l'âme* et du *Christ idéal du moine*, et dont on a pu écrire, au lendemain de sa mort, « Dom Marmion n'aurait fait que cela : donner un saint au cloître, ce serait aseez pour sa gloire. « Il se révèle dans son apostolat dans le monde, dans les cloîtres, près des petits et près des grands, chez les catholiques et chez les protestants; apostolat rayonnant d'optimisme et de générosité; parole spontanée, sérieuse, familière, pittoresque avec un brin de malice, toujours surnaturelle et féconde parce que « être éloquent c'est avoir du cœur... La foi et l'amour n'ont pas besoin de génie; ils parlent et toute la terre les reconnaît. » Il se révèle par son œuvre écrite : *Le Christ, vie de l'âme* (1918), *le Christ dans ses mystères* (1919), *le Christ idéal du moine* (1922). Le succès ne dit pas toujours la valeur d'un livre; les livres de Dom Marmion méritent leur catholique et universel succès; l'édition française du *Christ vie de l'âme* en est à son 75e mille, l'ouvrage a été traduit en sept langues. Sûre, puissante doctrine, où le Chrit est au centre et rayonne partout, imprégnée d'oraison et de vie surnaturelle, débordante de l'onction de l'Evangile, l'œuvre de dom Marmion pousse l'âme à une vie de recueillement, d'union à Dieu, sans la retirer d'une vie d'action apostolique. A quelque école spirituelle qu'on appartienne, à quelque degré de vertu que l'on soit parvenu, on trouve dans ces pages un aliment de lumière, de paix de joie, de surnaturelle confiance. La science y est riche d'amour, l'amour des âmes à gagner au Christ pour la gloire du Père

Dom Thibaut, dans les derniers chapitres de son beau livre, étudie en elle-même la spiritualité et l'âme de dom Marmion qu'il a surtout jusque-là chercher à connaître dans son apostolat. Ame de foi et de confiance, filialement abandonnée au Père : l'adoption divine qui nous est apportée par Jésus-Christ est le centre de sa spiritualité. A chaque *Gloria* de l'office divin, il ajoute mentalement : « Père céleste, donnez-moi l'esprit d'adoption. » De cet esprit d'adoption naissent une ardente et universelle charité, le renoncement, l'abandon, en même temps que l'esprit de componction : « Seigneur ne me rejetez pas de votre face! » et une profonde humilité : « Je signe : Miséricorde ». Humble,

détaché, il s'efforce d'entrer et de se maintenir « dans le grand silence de la langue, des mouvements des passions, des raisonnements et réflexions sur la manière d'agir d'autrui. » (p. 475). Il en parle au Père Céleste, et c'est bien assez. Il est pauvre, petit, il le dit, il le croit, il aime cette pauvreté. Il a le sentiment que son âme doit être pour Dieu un objet d'*horreur*, mais « cependant je vais à Lui avec une grande confiance, car Dieu est pour moi le *meilleur des Pères* », (p. 478).

La vie spirituelle de dom Marmion est surtout une vie d'oraison, une vie de prière. Il va au Christ pour atteindre le Père, par l'Eglise, par la liturgie, par l'Office divin, par le sacrifice de la messe, par la communion. Quand il lui a été impossible de célébrer, « il est malheureux jusqu'au soir ». Il s'y prépare par une union intime avec Jésus prêtre et victime. « Après la Sainte Communion, je dis à Notre-Seigneur : « Je suis Columba de Jésus », et lui pourrait me dire : « Je suis Jésus de Columba » (p. 493). Le souvenir de Jésus fixe ses dévotions particulières. Jésus choisit Marie pour mère, nous devons la choisir pour notre mère, avoir pour elle une dévotion d'enfant ; les saints sont aimés, imités, en raison de leurs rapports avec Jésus : « Sainte Gertrude et sainte Mechtilde » parce qu'elles ont si bien compris les richesses et le mystère de Jésus », sainte Thérèse d'Avila « à cause de son amour de l'Incarnation » (p. 500).

Intuitif, avec le goût du recueillement, dom Marmion est naturellement porté à voir, regarder, savourer, la grâce ; en outre, il l'aide, par le goût de l'humilité, de la simplicité, par la docilité au bon plaisir divin, aux inspirations de l'Esprit Saint, par la ferveur de sa charité, le recueillement de l'oraison, la contemplation. Il trouve partout son aliment : images, tableaux, scènes de la nature et scènes de la vie ; mystères de Jésus, idées de la foi ; conceptions théologiques, identification avec le Christ, et au delà, sous le souffle de l'Esprit, l'union profonde *in sinu Patris* : « Oh ! qu'il fait bon vivre au delà du voile précieux de la sainte Humanité de Jésus, sous le regard immédiat du Père ! C'est le *sanctuarium exauditionis* » (p. 519).

L'heure venait d'aller voir ce qu'il croyait. La pensée de la mort avait toujours eu sa place dans la vie de dom Marmion. Tous les matins, il se remettait entre les bras de Dieu. Sa dernière conférence aux Bénédictines de Maredret, ses dernières di-

rections à quelques-uns de ses disciples, sa dernière messe le 25 janvier 1923 achèvent la préparation. « Père Prieur, dit-il, le soir quand il a mis ordre à ses affaires, je puis vous dire que, depuis des années, il ne se passe pas une heure sans que je pense à la mort », (p. 534). La visiteuse qu'il attendait fut reçue comme l'envoyée de Dieu : « Reverendissime Père, lui demanda-t-on avant l'Extrême-Onction, acceptez-vous la volonté de Dieu ? — Oh ! entièrement, » répond-il avec une émouvante conviction. « Donnez-moi mon chemin de croix », un petit chemin de croix indulgencié par Benoit XV, répétait-il souvent. Quand on lui rappelait le bien fait par ses ouvrages, il protestait d'un signe de tête, et disait : *Deus meus, misericordia mea.* Il laissa échapper cette parole : « On n'a pas beaucoup de dévotion quand on est malade ». Il s'unissait aux prières dites autour de lui, aux paroles qu'on lui adressait, et pendant qu'on récitait les litanies du Cœur de Jésus, un peu avant dix heures du soir, le mardi 30 janvier, dans un dernier soupir, l'âme de dom Marmion quitta son corps et s'unit dans le sein du Père, avec Jésus, dans l'Amour.

Dom Thibault, plusieurs fois, s'excuse des nombreuses citations qu'il fait. Tous ses lecteurs, et ils seront nombreux, l'en remercieront. Ils y retrouveront le dom Marmion du *Christ, vie de l'âme*, du *Christ dans ses mystères, du Christ idéal du moine*, et tous lui en seront reconnaissants, comme ils lui seront reconnaisants d'avoir tracé un portrait si vivant, si profondément humain, si pleinement surnaturel du grand abbé de Maredsous, gloire de l'ordre bénédictin, et un peu aussi de tous les chrétiens qui le vénèrent et qui peut-être un jour le prieront.

Louis Rouzic, aumônier des Postes. *Le Christ-Roi*, Paris 6e. F. Lethielleux, libraire-éditeur, 10, rue Cassette, 1930.

Après avoir rappelé que l'encyclique *Quas primas* du 11 décembre 1926 a été publiée dans les *Acta apostolicae Sedis* du 28 décembre de la même année, l'abbé Rouzic, résume brièvement ces pages célèbres. Il étudie ensuite les titres de Notre-Seigneur à la Royauté, les documents qui le proclament, sa nature, son étendue. Il nous apprend à le servir, à le fêter ; il indique quelques-unes des conséquences de la nouvelle fête, les rapports entre le Christ-Roi et le Sacré-Cœur. Se consacrer au Sacré-Cœur

comme l'ont fait des familles, des villes, des états, c'était déjà reconnaître sa royauté ; lui consacrer le genre humain comme l'a fait Léon XIII, c'était lui rendre un hommage universel. Pie XI a voulu réunir les deux idées, les deux fètes, en ordonnant de réciter le jour de la fête du Christ-Roi la consécration du genre humain au Sacré-Cœur. Le bon petit livre de l'abbé Rouzic aidera à l'accomplissement du désir du Souverain Pontife : « Que pleinement informé sur la nature de la fête, sa signification et son importance, le peuple mène une vie chrétienne digne de serviteurs fidèles et dévoués du Roi divin ! »

Louis LALANDE, s. j. *Au service de la famille*, préface de Sa Grandeur Mgr Georges Courchesne, évêque de Rimouski, Montréal. Imprimerie du Messager, 4260, rue de Bordeaux.

En Grande-Bretagne, en Italie, en France, en Amérique du Nord et ailleurs, la famille se porte mal, le nombre des enfants diminue. Au Canada même, la contagion gagne : bourgeoisie, classes aisées ne savent pas toujours assez s'en garder. Voilà quelque dix ans, la première conférence du recueil que le P. Louis Lalande édite aujourd'hui : *La Revanche des Berceaux*, fit grand bruit à Montréal et dans le Dominion ; elle chantait le miracle canadien, la magnifique revanche de la race française, des 65.000 colons ruinés, vaincus, abandonnés hélas par la mère patrie, et qui avaient trouvé dans leur foi, dans leur énergie, dans leur volonté, dans leurs forces, le pouvoir de vivre et de propager la vie. L'auteur continue son apostolat béni par les archevêques de Québec, de Montréal et d'Otawa, avec le même zèle, la même éloquence ; il ne mâche pas les mots, il en est quelques-uns à l'emporte-pièce, mais les fortes vérités n'ont pas peur des fortes expressions, elles sont faites les unes pour les autres. On pourra discuter quelques-unes des idées du P. Lalande, dans cette discussion, il sera juste toutefois de rappeler qu'il écrit à Montréal, et non à Paris, au Canada, la vieille terre catholique, et non en France où il y a tant de païens hélas ! mais tous les lecteurs seront unanimes pour louer sa hauteur de vues, son sens catholique et son éloquence. C'est l'appréciation d'un vieil ami, qui lit avec son cœur et les souvenirs d'un cher passé, mais c'est aussi le jugement du chroni-

queur de la Revue Apologétique qui a le devoir de dire ce qu'il pense et comme il le pense.

P. Joseph-Alphonse Desjardins, s. j. *En Alaska*, deux mois sous la tente, Montréal, Imprimerie du Messager, 1260, rue de Bordeaux.

Le P. Desjardins vient de passer deux mois en Alaska, et son livre nous fait vivre près de lui jour à jour, à Nulats, Kayar, Holy Cross, au milieu des Ten' As, dans les maisons de planches, en barque sur le Yukon, sous la tente dans les forêts. Avec les Indiens, nous allons à la pêche, à la chasse. Nous causons, heureux d'apprendre que le premier des saumons vient d'être pris à Holy Cross, qu'ils approchent, qu'ils sont là, la chair des nouveaux arrivés est délicieuse. Il y a le saumon royal qui pèse trente, quarante livres et même plus, et le gros saumon blanc. Ces deux espèces sont plus rares. Il y a les saumons argentés et les saumons-chiens, ceux-là innombrables, vidés, séchés, ils sont le pain quotidien des sauvages. Très intéressante et quelquefois dangereuse est la chasse aux ours. En tuer un, c'est la gloire, mais non pas la richesse, l'heureux chasseur ne garde rien pour lui du gros gibier, pas même la peau ; ne pas en faire cadeau à un ami serait un déshonneur, et la chair constitue l'aliment d'un grand banquet ; on y vient de 30 milles.

Mais voici qu'on signale les canots des chasseurs de canards. Femmes et enfants les attendent sur la berge ; pas un cri. Les canots tirés, les hommes prennent leurs fusils, la tête rejetée en arrière, superbes, sans regarder à droite ni à gauche, ils vont à leur tente ; admirés, vénérés. Quand ils sont rentrés, les mamans, les enfants jusqu'aux tout petits se précipitent vers les barques et rapportent les canards gros et petits. C'est un triomphe.

Le livre du P. Desjardins se lit comme un roman : Enfants des écoles, femmes qui peinent, cousent, chassent, hommes qui rament, pêchent, dépistent et tuent le gibier gros et petit ; sœurs qui instruisent et civilisent, Frères et Pères qui se dévouent, qui prêchent et sanctifient, passent tous sous nos yeux, ou plutôt nous vivons avec eux, et prions près de leurs grabats, ou sur leurs tombes que surmonte la croix.

Fondée en 1886, la mission d'Alaska fut confiée aux Jésuites italiens de la province de Turin qui l'organisèrent ; les Jésuites Canadiens en eurent la charge de 1907 à 1912 ; elle passa alors aux Jésuites de la province de Californie. Je ne citerai qu'un nom, celui d'un grand précurseur : Mgr Charles Seghers, consacré évêque à l'île de Vancouver, le 29 juin 1873. En 1877, il avait passé l'hiver à Nulats, et gagné l'affection des indigènes. Il dut les quitter, mais promit de revenir. Il revint en effet, en 1886, accompagné des deux premiers apôtres jésuites. Parti seul avec un domestique nommé Fuller pour Nullats, le 8 septembre, il donne rendez-vous aux Pères. A moitié fou et méchant, Fuller, dans un accès de colère, deux mois plus tard, tue le prélat d'un coup de fusil. Sur un rocher qui domine le fleuve, à 200 pieds, les voyageurs qui montent et descendent le Yukon, peuvent lire à Yissetlatoh :

Here was murdered
Bishop Seghers
November 28 1886.

Il se fait du bien, beaucoup de bien en Alaska, immense presqu'île située au Nord-Ouest de l'Amérique, d'une superficie de 600.000 milles carrés, un cinquième des Etats-Unis, patrie des Esquimaux, désert glacé, terre de désolation, la *toundra*. Pie XI a proclamé sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, patronne céleste des missionnaires et des missions du monde entier. Elle était déjà patronne du Vicariat apostolique de l'Alaska ; elle a donc deux raisons de veiller sur lui, il est bien gardé. Jamais elle n'oubliera qu'elle a été nommée *petite reine de l'Alaska*, pour y faire régner Jésus.

A. Hamon, s. j.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — La pensée de Fénelon [1]

Ce serait mal connaître la pensée de Fénelon que de s'en tenir au *Télémaque*, à la *Lettre à l'Académie*, au *Traité de l'Education des Filles*, et surtout à la querelle du quiétisme qui le mit aux prises avec Bossuet. Si l'on ne veut vérifier l'épithète de chimérique que Louis XIV aurait appliqué à Fénelon, esprit, noble, tendre, autoritaire tout à la fois, on ne peut s'empêcher d'admirer l'incomparable souplesse de son talent, l'élévation, la piété du moraliste et surtout l'apostolique activité du directeur de conscience, que nous révèle le dernier livre du regretté chanoine Delplanque.

Tout d'abord, c'est le moraliste qui enseigne la science et l'art de bien vivre. Cette doctrine morale, M. Delplanque l'étudie dans les traités pédagogiques de Fénelon : l'*Education des Filles*, *les Fables*, les *Dialogues des Morts*, le *Télémaque*, l'*Examen de conscience d'un roi*, les *Instruments et avis* sur quelques points de la morale et de la perfection chrétienne, le *Manuel de piété*.

Dans la seconde partie de l'ouvrage, nous retrouvons les mêmes principes moraux en application, dans les *Exhortations morales*, les *Mandements*, les *Sermons* et les innombrables *Lettres spirituelles* dont nous n'avons qu'une partie.

M. Delplanque, un des hommes qui connaissaient le mieux et admiraient le plus Fénelon, a extrait de ses œuvres le meilleur pour en faire un livre exquis. Fénelon ne fut-il pas le plus grand humaniste du XVIII[e] siècle, et parmi les grands prélats, le plus lettré, celui qui avait le mieux goûté le charme et la beauté de

1. Albert Delplanque. *La pensée de Fénelon*, d'après ses œuvres morales et spirituelles. Un vol. in-8, 360 pages. Desclée, de Brouwer, 1930, 15 francs.

l'antiquité grecque et latine ? Moraliste chrétien, il a pris « le meilleur, la fleur même de la morale antique et l'a transportée dans ses livres, mais en y ajoutant le surcroît de délicatesse, de noblesse, de bienfaisance de la morale chrétienne». Et si l'on peut reprocher à ses païens d'être plus vertueux que nous le montre l'histoire, ils restent pour la jeunesse de beaux modèles d'humanité.

Dans l'introduction et des notes qui encadrent les extraits, le regretté doyen de la Faculté catholique de Lille fait une large place au directeur de conscience que fut Fénelon. Fénelon continue la tradition de saint François de Sales et du cardinal de Bérulle. Moraliste, s'il est l'ennemi de l'amour-propre, ce n'est pas à la façon d'un La Rochefoucauld « honnête homme qui ne se pique de rien », mais en apôtre qui veut détacher l'âme de ses passions pour l'unir à Dieu. L'amour est le principe de la morale, de la sanctification, de la perfection. Cette doctrine est à l'opposé du jansénisme, pourquoi faut-il que cet amour pur et désintéressé, décrit par Fénelon de si séduisante manière devienne un rêve difficile à concevoir et à réaliser ? On sait comment Bossuet par une intervention un peu rude dissipa les nuages et précisa la doctrine.

Il n'en reste pas moins que Fénelon eut sa part dans le renouveau de piété qui apparaît à la cour dans les dernières années de Louis XIV. Les de Beauvilliers, de Chevreuse, Mesdames de Maintenon, de Mortemart, de Montberon, personnages de grande piété qui exercèrent une salutaire influence, doivent beaucoup à sa direction. Dans les pages qui lui sont présentées, le lecteur trouvera une grande richesse morale où il pourra puiser de très belles idées, de nobles sentiments et de très bons conseils.

G. Delagneau.

II. — Pour entretenir notre dévotion à la Sainte Vierge

De Maria nunquam satis.

Pourrait-on être pleinement catholique sans cesser d'éprouver pour la Mère du Christ cette tendre confiance que des siècles de prière ont pour ainsi vérifiée expérimentalement ? Et pourtant il semble à quelques indices que la dévotion à la Vierge n'ait plus, dans la vie chrétienne de nos jours, la place qu'elle avait jadis.

Dans un récent Congrès de « recrutement sacerdotal », ne se plaignait-on pas d'un fléchissement de la piété envers la Vierge Marie, observé dans les œuvres de la jeunesse ? Si cette plainte est fondée, il est temps de réagir, si nous ne voulons voir les âmes dont nous avons la charge substituer au vrai christianisme un moralisme sec, voué aux pires échecs. Nous sommes de ceux qui pensons que *la Source abondante* (voir la brochure de H. DU COLOMBIER, Apost. de la prière, 3 francs), ce sont les grandes dévotions, et spécialement la dévotion mariale. C'est pourquoi nous signalons volontiers quelques ouvrages qui, à des titres divers, peuvent contribuer à alimenter cette croisade mariale dont l'opportunité paraît réelle.

Voici d'abord, s'adressant aux jeunes gens, un opuscule fort capable de leur faire aimer la Vierge, en les aidant à méditer sur ses souffrances, ses prérogatives, qui en font non seulement la Mère de Jésus, mais aussi notre Mère : E. VILLARET, S. J., *Notre Dame la Vierge Marie*, Apost. de la prière, 2 fr. 50. — Plus savante, mais cependant accessible à tous la brochure que le P. J. de TONQUÉDEC consacre à la *Vierge Marie*, idéal et mère de la pureté (Beauchesne), est non moins suggestive, avec ses aperçus historiques et théologiques d'une admirable plénitude.

Dès longtemps, la dévotion à Marie s'est pour ainsi dire cristallisée dans des pratiques devenues traditionnelles ; celle du Mois de Marie est l'une des plus populaires. Elle n'est pas très ancienne, puisqu'elle ne semble pas, sous sa forme actuelle, remonter plus haut que le XVIIe siècle : et encore n'était-elle en usage que dans certaines « congrégations » de collèges. Le premier mois de Marie proprement dit semble bien avoir été publié, sous un titre bizarre, par la Congrégation du collège de Molsheim, en 1698 : c'est cet ouvrage qu'un pieux anonyme vient d'avoir l'heureuse idée de traduire en français (*Mater nostra*, Beauchesne), charmant opuscule où l'on trouvera, sous forme de méditations quotidiennes, toute une vie de la Sainte Vierge. — D'un caractère bien différent se présente à nous un autre Mois de Marie, combien moderne celui-là, intitulé par Jacques DEBOUT : *La Femme aux douze étoiles* (Spes, 10 fr.) ; on connaît assez le talent de l'auteur, son sens du pittoresque et de l'émotion, pour présumer que son « Mois de Marie » doit être original : il l'est. — Plus austère sans doute, l'ouvrage du P. MORINEAU : *Le Chant de*

l'âme avec Marie (Spes, 12 fr.) n'est pas moins recommandable, puisque l'auteur nous montre — et c'est là un point de vue capital — que le mystère de Marie conduit au mystère de Jésus.

Mais Marie n'est pas seulement la Reine par excellence du mois de mai ou du mois d'octobre ; elle n'est absente d'aucune des dévotions entre lesquelles se partage l'année liturgique. Etant Mère de miséricorde, elle a une place privilégiée dans les prières que nous multiplions par les âmes du Purgatoire, au cours du mois de novembre ; on saura gré au Chanoine J. MILLOT de nous y aider avec son excellent volume : *La Très Sainte Vierge Marie et le Purgatoire* (Téqui, 1930, 9 fr.), dans lequel entretiens et histoires se succèdent si fructueusement. — Au reste, et c'est un point de vue parfois négligé, le but de la dévotion mariale ne doit pas être de nous procurer quelques émotions passagères ; il s'agit par Marie de nous sanctifier ; comment y parvenir ? c'est précisément l'objet de l'ouvrage de F. PILET : *Le Secret marial de la sainteté*, selon le B. L. M. Grignion de Montfort (Téqui, 1929, 9 fr.). — D'ailleurs, ce secret nous a été révélé par la Vierge elle-même : c'est le sens le plus profond du fait de Lourdes, comme le suggère utilement le R. P. BARAGNON dans son dernier livre : *Symbolisme de l'Apparition de Lourdes* (Téqui, 1929, 10 fr.).

En marge de ces ouvrages de piété solide et profonde, on goûtera certainement quelques ouvrages historiques ouvrant des horizons sur l'histoire de la dévotion mariale à travers les âges. A ce titre, nous ne faisons que signaler deux opuscules intéressants : *Notre Dame de Lorette et la Santa Casa*, par le Chanoine A. LECLERCQ (I.N.S.A.P., 5, boulevard de Strasbourg, Arras, 6 fr.), et *Notre Dame de Dœilly*, par l'abbé E. COSSIN (chez l'auteur, Saint-Julien, Isches (Vosges), 5 fr.). Le premier retrace l'histoire du célèbre sanctuaire de Lorette, désormais cher aux aéronautes et aux aviateurs, selon l'indication expresse du *Martyrologe*, et le second est une monographie documentée d'une statue de la Vierge vénérée en Lorraine. — E. D.

III. — L'Institut catholique de Paris

Dans une nouvelle collection sur « Nos Grandes Ecoles », l'Institut Catholique de Paris est présenté par Mgr Baudrillart, son recteur depuis bientôt un quart de siècle[1].

C'est le tableau magistral d'une organisation aux activités multiples orientées vers un même but : le rayonnement de la vérité catholique dans les intelligences de nos contemporains et, par là, dans la vie sociale toute entière. Ce rôle avait été clairementl marqué, dès le début, par le grand recteur d'alors, Mgr d'Hulst. Le recteur actuel constate que les faits lui donnent tous les jours raison.

Ce résumé d'une histoire qui s'étend déjà sur plus d'un demi-siècle est plus que le simple dessin des traits caractéristiques de la vénérable maison des Carmes, il est traversé d'un frémissement oratoire : Mgr Baudrillart plaide, par l'exemple de l'Institut Catholique de Paris, la cause de tous les Instituts catholiques. Son livre est un témoignage en faveur de leur double utilité catholique et française.

Le bilan, même à ne s'en tenir qu'à ce qui se voit, est superbe. Mgr d'Hulst avait élevé très haut l'édifice de science religieuse et de science tout court qu'est l'Université Catholique, mais ses bases matérielles étaient restées précaires et restreint le nombre de ses chaires, ainsi que le nombre des auditeurs qui se groupaient autour d'elles. Des difficultés de tout ordre, politique, financier, doctrinal, avaient entravé son essor. Avec de la persévérance, on est parvenu, malgré la dure période de la guerre, à triompher en grande partie des unes et des autres,et Mgr Baudrillart peut, non sans une légitime fierté, mettre en parallèle les chiffres actuels et ceux du début de son rectorat : 107 professeurs contre 57 (près du double) ; 2.062 étudiants et étudiantes contre 691 (le triple).

Il faudrait ajouter à ce nombre celui des conférenciers du dehors et des auditeurs qui viennent les entendre, car « le public chrétien » prend « de plus en plus le chemin de la rue de Vaugirard ».

1. *L'Institut Catholique* par Alfred BAUDRILLART, de l'Académie française, Paris, La Nouvelle Société d'Edition, 1930, 132 p., 10 francs.

Le terrain et le local ont été rachetés ; d'importantes constructions nouvelles se sont ajoutées aux vieux murs. L'enseignement s'est étendu aux questions pratiques (création de l'Ecole des hautes Etudes économiques et commerciales), sans cesser de se développer dans le domaine de la science pure (organisation de l'Ecole des langues orientales). Mgr Baudrillart apparaît de plus en plus comme le premier administrateur des ressources de l'intelligence catholique française.

Cette vaste organisation joue des rôles multiples que les divers chapitres du livre mettent tour à tour en relief : le plus fécond n'est peut-être pas celui qui se laisse le mieux chiffrer. Ecole normale de l'enseignement libre, masculin et féminin ; centre de formation d'une élite dans les classes libérales et dans le clergé dont il contribue plus que toute autre institution à élever le niveau ; organe directeur important de l'opinion catholique ; instrument par excellence du développement des sciences religieuses, l'Institut Catholique justifie encore davantage, pour ceux qui savent voir, les sacrifices qu'imposent son maintien et son développement, par le rayonnement indispensable de prestige scientifique qu'il donne à l'Eglise.

Supprimez, en effet, les instituts catholiques de l'histoire contemporaine, et vous supprimez du même coup la grande espérance qu'est le renouveau religieux dans les milieux intellectuels. L'enseignement supérieur catholique ne vise pas seulement, par les cours et les livres, à préserver la foi des fidèles, mais aussi à gagner les milieux rebelles à l'influence religieuse. Conquérir est souvent, d'ailleurs, parce que cela change l'atmosphère, la meilleure manière de conserver. Le but primordial des Instituts catholiques est la « réintégration de la doctrine chrétienne dans les intelligences ».

Le mettre en lumière, c'est plaider leur cause devant l'opinion catholique française, mais Mgr Baudrillart entend la gagner aussi devant l'opinion française tout court.

L'enseignement catholique ne se présente pas aux Facultés d'Etat comme un adversaire, mais comme un collaborateur indispensable, parce qu'il entretient l'émulation, condition du progrès scientifique et parce qu'il développe les forces spirituelles sans lesquelles un peuple ne peut que s'acheminer vers la déca-

dence. Le rôle passé de l'Institut catholique est le meilleur garant de la justesse de la thèse. La Sorbonne ne lui a-t-elle pas emprunté jadis l'enseignement de la géographie physique qu'y avait créé M. de Lapparent ? Le Collège de France ne lui a-t-il pas pris, en l'abbé Rousselot, un initiateur « quasi génial » ? Enfin, l'introduction des humanités au programme de l'Ecole de Sèvres et des lycées de filles n'a-t-elle pas été précédée par l'exemple du Collège d'Hulst ? Quant au nom de M. Branly, il apporte l'argument de la gloire. Et n'est-ce pas un argument aussi que cette litanie des héros tombés au champ d'honneur : « Trois cent soixante-trois, sans compter ceux que nos enquêtes n'ont pu atteindre, qui rendent témoignage aux principes et à l'éducation qui furent leurs ».

Ces faits justifient le maintien et le développement de cette « entente cordiale » qui s'est peu à peu établie entre l'Institut Catholique et l'Université de Paris. Ils demandent que l'on reconnaisse « les Universités libres comme partie intégrante de l'enseignement national ».

« Qu'on ne vienne point prétendre que l'Université Catholique de Paris et ses émules de Lille, de Lyon, d'Angers, de Toulouse, ont été et demeurent des instruments de division dans une nation qui a si grand besoin d'être unie. C'est le contraire qui est vrai. S'agit-il de l'ordre spéculatif ? L'usage des mêmes méthodes et la même sincérité dans la recherche rapprochent les intelligences. S'agit-il de l'ordre pratique ? Se dévouer également à la poursuite du bien public et à la défense des intérêts de la patrie rapproche les cœurs. Nous avons vu à quel point l'Institut catholique de Paris a loyalement et utilement servi la science, participé à tous les efforts de la vie nationale. exercé l'action la plus favorable sur les étrangers qu'il a appelés dans ses murs ou qu'il a été trouver chez eux. Nous avons le droit de conclure que, s'il est digne de l'active sympathie de ceux qui se proclament ses amis, il mérite à tout le moins le respect, disons même la gratitude, de quiconque porte le nom de Français ».

Cette collaboration dans la compréhension mutuelle qui est presque un fait acquis dans l'enseignement supérieur, ne pourrait-elle pas le devenir aussi un jour, avec un peu de bonne volonté réciproque, à tous les degrés de l'enseignement ?

B. DE S.

IV. — Notes de littérature

Au soir de Port-Royal. — (*Roman*[1])

« De la foi d'un chrétien les mystères terribles
« D'ornements égayés ne sont pas susceptibles. »

Ainsi vaticinait Boileau avec plus de conviction que de juste raison. Mais remplacez « chrétien » par « Janséniste », en estropiant la prosodie, et le jugement de Boileau sera acceptable. Resterait à savoir s'il peut exister un écrivain assez audacieux pour entreprendre d'égayer « d'ornements », la désolante histoire de Port-Royal et son Jansénisme ainsi que les questions ardues de la prédestination et de la grâce, qui sont la moelle de cette histoire.

Un écrivain, Louis Artus, l'a osé, dans un livre intitulé : « Au soir de Port-Royal », — ce qui est un titre mélancolique, sage et de tout repos, comme en réclame la muse austère de l'histoire. Mais en sous-titre discret, on lit : Roman. Peut-être eût-il été bon d'ajouter, en exergue : « Je te baptise roman ! »

Le récit s'ouvre sur les événements de 1706. Port-Royal des Champs, « dernier carré », est en lente agonie. Une à une, les dernières religieuses, obstinées dans leur erreur, meurent, justifiant trop amplement, jusqu'à la fin, le mot qui est resté : « pures comme des anges, orgueilleuses comme des démons ». Et c'est de l'histoire.

Autour de cette agonie, quelques personnages agissent pour sauver ce que l'on pense qui pourrait encore être sauvé : et ce sont les personnages du roman, qui s'acquittent bien de leur rôle de personnages de roman.

Présentons-les sommairement :

Un certain Antoine Michaux, avocat renommé, homme austère, janséniste pur, tout dévoué à la » vérité » et qui s'est marié avec une femme assez laide très intentionnellement pour se mortifier. C'est le protagoniste du roman. Il va devenir l'homme à qui la grâce a manqué, parce qu'elle a été mise en fuite par une passion, — l'amour, bien entendu ! — d'une violence inouïe. L'on sait que pareille aventure était arrivée à Phèdre, qui succombait, mais du moins avait du remords et se montrait convenablement abattue et malheureuse. Le héros de notre roman, au contraire, étale le bonheur qui lui vient du péché : « le bonheur

1. Vol. Grasset.

est de ce monde ». Il y a là quelques pages « vertes » émaillées de quelques blasphèmes un peu raides, démunis de tout correctif. La foi a sombré avec la plus grande hâte : l'endurcissement a suivi et s'est renforcé avec la mort brutale du « cher objet » aimé. Mais quoi ! Ce Michaux n'est-il pas un prédestiné ? Il est un prédestiné ; donc la grâce sera la plus forte. Lui voudrait bien se damner, selon toute apparence. Rien à faire !! Et foin du libre arbitre ! Il sera converti.

Il va de soi qu'il sera converti par la mansuétude intelligente d'un de ces Jésuites abhorrés, contre qui il écrit des pamphlets, à la manière des « Provinciales ». Ici, le Jésuite n'est pas un personnage « plaqué ». L'on ne comprendrait pas qu'il n'y en eût pas un dans un roman qui a pour cadre l'histoire de Port-Royal. Ce Père Jean n'est pas un Jésuite ordinaire : il appartient à une famille princière de Valachie. Il a des relations dans le monde. Il a aussi une police secrète à son service. C'est par elle qu'il sait le désir de l'avocat méchant de tirer de la Bastille un pauvre diable de janséniste, Guillot, imprimeur et tonnelier, qui s'est fait coffrer maladroitement. La rencontre du Jésuite et de l'Avocat, a lieu, dans un salon, sur convocation anonyme du Jésuite, qui apporte la grâce du prisonnier. Faut-il qu'il soit puissant ! et rusé, pour mettre un terme aux pamphlets !

« Je ne suis qu'un Jésuite, comme nous sommes tous. Nous portons la même soutane, roturiers ou princes de sang royal, du plus fin au plus sot, s'il en est.

— En est-il ?

— Très peu... »

Il y a là quelques pages de dialogue extrêmement savoureuses.

Tout le roman baigne dans une atmosphère dix-septième siècle. C'est très agréable. Il n'est pas jusqu'au style qui ne se fasse remarquer par des tournures surannées. Pourquoi faut-il que l'on soit obligé de relire parfois certaines phrases entortillées et peu limpides ? C'est moins agréable.

« Au soir de Port-Royal », comme roman, ce n'est pas un roman banal.

Pr. T.

V. — Quelques livres du jour[1]

Dieu est-il français ? Tel est le titre énigmatique de l'ouvrage publié par l'écrivain allemand Sieburg chez l'éditeur Grasset : un de nos collaborateurs exprimera à nouveau sur ce livre un jugement plus spécialement autorisé[2]. Disons cependant qu'on se tromperait en cherchant dans ce livre discuté autre chose qu'un essai, assez brillant, émanant d'une littérateur de talent, dont les vues spéculatives ne sont pas toujours égales aux dons d'observation : ce livre mérite cependant de n'être pas ignoré dans la mesure où il est un effort pour comprendre notre pays, et où il est représentatif de l'opinion étrangère, une opinion limitée peut-être à des milieux très restreints.

Plus utiles sans doute à la généralité de nos lecteurs seront les deux ouvrages suivants qui posent directement et courageusement le problème touché seulement par allusions souvent plus ou moins unilatérales dans le livre de Sieburg, celui de la religion dans notre pays. *Catholiques, sommes-nous chrétiens ?* demande L. Herpeel (Bloud et Gay, 9 fr.), réunissant en un élégant volume une série d'articles remarqués parus ici-même. Certes, un tel livre ne s'adresse pas seulement aux catholiques de France : n'arrive-t-il pas ailleurs que chez nous que les catholiques se contentent pratiquement d'une religion de façade ou singulièrement étriquée et négligent de mettre leur conduite civique, sociale ou internationale d'accord avec leur foi ? Il n'en reste pas moins que chez nous, il y a beaucoup, — beaucoup trop — de ces catholiques-là. C'est spécialement dans le domaine social que nous constatons des incompréhensions douloureuses : incompréhensions, qui, comme le montrait naguère le P. Croizier, ne sont malheureusement pas étrangères au recul du catholicisme dans les masses ouvrières. Et voici qu'un des confrères du P. Croizier, le P. G. Robinot-Marcy, entreprend maintenant d'exposer d'une façon succincte, mais pourtant complète, une méthode, qui, bien appliquée, nous permettra de reconquérir le terrain perdu. Il nous donne un excellent petit livre

1. En signalant ici quelques ouvrages importants récemment parus, nous nous réservons bien entendu de revenir sur l'un ou l'autre d'une façon plus approfondie.

2. La *R. A.* a déjà rendu compte de l'édition allemande, cf. *R. A.* juillet 1930, pp. 123-124.

qu'il faudrait répandre à milliers d'exemplaires parmi nos dirigeants catholiques, parmi ces laïcs jeunes ou vieux, que, conformément aux directives du Pape Pie XI, nous souhaitons voir s'engager dans le grand courant de l'Action catholique[1] : le P. Robinot-Marcy prouve avec une rigueur convainquante, justifiée qu'elle est par des faits incontestables, qu'il ne saurait y avoir de reconquête des masses ouvrières du Christ *sans une méthode spécialisée*, l'apostolat de l'ouvrier par l'ouvrier. Ce n'est donc pas simplement au nom de la justice que nous devons favoriser l'autonomie ouvrière dans le syndicat, c'est aussi au nom de la charité surnaturelle, l'amour effectif des âmes auquel tout intérêt humain doit être subordonné.

Autres livres du jour, dans un domaine tout différent : la réédition du *Saint Jean de la Croix*, de M. Baruzi (Alcan, 80 fr.), interprétation de la mystique du grand docteur espagnol par un philosophe respectueux, mais incroyant et comme tel exposé à se placer *en dehors* d'un tel sujet. Par une heureuse coïncidence, pour nous permettre de contrôler les dires de M. Baruzi, voici que paraît une édition critique du *Cantique spirituel*, par dom Chevallier (Desclée de Brouwer, 40 fr.) : admirable édition du texte espagnol, avec introduction historique et traduction française, à laquelle chacun devra désormais recourir pour retrouver l'expression authentique d'une pensée souvent subtile dans sa sublimité.

E. D.

1. *Aux prises avec l'apostasie des masses* (Spes, 10 fr.).

PETITE CORRESPONDANCE

A PROPOS DU CONGRES PROTESTANT DE MARSEILLE

Q. *Pourriez-vous nous donner quelques renseignements objectifs sur ce Congrès qui semble avoir eu un grand retentissement chez nos frères séparés?*

R. Le Congrès tenu à Marseille du 22 au 25 octobre 1929 a été une manifestation notable de l'effort d'unité tenté avec courage et persévérance par les différentes fractions du protestantisme français. Il y a un peu plus de vingt ans que ces diverses Eglises, se rattachant au calvinisme, au luthéranisme, au méthodisme, ou au libéralisme, etc., ont constitué une Fédération protestante de France ayant pour objet de coordonner leur action surtout sur le terrain moral et social, et pour la sauvegarde des intérêts généraux du protestantisme français (cf. art. 3 des statuts, dans *Actes de l'Assemblée générale du protestantisme français* réunie à Marseille du 22 au 25 octobre 1929, édités par la Fédération protestante de France, 47, rue de Clichy Paris-9e). Cette Fédération comporte un Conseil permanent et des Assemblées générales périodiques: il s'est déjà tenu quatre assemblées de ce genre, à Nîmes en 1909, à Lyon en 1919, à Strasbourg en 1924, et enfin à Marseille en 1929. Le mouvement « unitaire » au sein du protestantisme français est donc antérieur au Congrès de Stockholm (1925) et de Lausanne (1927): il va de soi qu'il s'est notablement accentué sous l'impulsion du mouvement unitaire « œcuménique » dont ces deux Congrés furent les plus éclatantes manifestations. Nous n'avons pas à redire à la fois quels encouragements mais aussi quelles réserves, expressément formulées par le Souverain Pontife, dans son encyclique *Mortalium animos*, appellent des mouvements de cette nature. Le trait le plus caractéristique du Congrès de Marseille concerne le *vœu de Livron*, tendant à faire supprimer la clause qui interdisait à la Fédération de s'occuper des causes purement religieuses: ce vœu a fait l'objet d'un rapport qui a été adopté au Congrès. Il convient de noter que les rédacteurs du vœu, envisageant l'éventualité d'un Congrès dont « les membres s'entretiendraient de la nature du Royaume de Dieu, des conditions morales auxquelles s'obtient la puissance spirituelle, des moyens par lesquels tous ceux qui ont fait l'expérience de l'Evangile du Salut et veulent travailler efficacement à la conversion des pécheurs pourraient manifester leur fraternité et cordonner leurs forces » ont tenu à préciser que ce Congrès laisserait « en dehors de ses préoccupations comme de ses débats les questions d'administration, ou de théologie, de fusion ou de conciliation ». C'est dire que ce vœu, pour important qu'il soit, est une démarche encore bien timide vers l'union effective des églises protes-

tantes de notre pays. Au reste, même dans les limites où pour l'instant le protestantisme français entend restreindre son effort de regroupement, il n'est pas certain que la réalisation pratique du vœu ne soit laborieuse, dans la mesure exacte où les différentes églises conçoivent différemment la « nature du Royaume de Dieu ». Rien de plus suggestif à cet égard que la lecture des sermons et méditations prononcés à l'Assemblée de Marseille et réunis sous ce titre : *Les Devoirs essentiels du protestantisme français :* si les uns n'hésitent pas à développer des idées presque catholiques et à rendre hommage à la vitalité du catholicisme dans un esprit compréhensif fort honorable et digne de sympathie, les autres paraissent malheureusement fidèles aux préjugés fondamentaux du protestantisme, aggravés par un rationalisme souvent radical. Le temps semble même assez loin où nous verrons en France un mouvement analogue à celui de la *Hochkirche* allemande sur lequel de retentissantes déclarations « catholicisantes » de son chef Friedrich Heiler viennent de ramener l'attention. Au demeurant le mouvement dont le vœu de Livron est l'expression symptomatique mérite certainement notre sympathie dans la mesure exacte où il constitue un effort du protestantisme pour retrouver la vraie notion du royaume de Dieu : la loyauté nous oblige à dire à nos frères séparés qu'ils ne pourront jamais examiner sérieusement ce problème et surtout le *résoudre*, dans l'esprit du Christ, sans se rapprocher collectivement ou individuellement du catholicisme, sans adhérer finalement à la véritable Eglise.

E. D.

REVUE DES REVUES

REVUES BIBLIQUES

Biblica. — Janvier-mars 1930. — A. MALLON (*Les fouilles de l'Institut biblique Pontifical dans la vallée du Jourdain*) a exploré naguère au milieu du Ghôr oriental une ruine très ancienne appelée dans le pays *Teleilât Ghassûl.* Il y avait là « une ville très ancienne, plus ancienne, peut-être, que Jéricho et Gézer ; cette ville jouit d'un haut degré de civilisation ; elle fut détruite, déjà à la première période de l'âge de bronze, par un immense incendie qui la réduisit en cendres ; elle ne fut plus habitée depuis et le temps nivela ses ruines ». En français.

A l'occasion de cette exploration. E. POWER étudie (en anglais) dans un premier article le *site de la Pentapole.* Aujourd'hui beaucoup localisent les cinq fameuses villes au sud de la mer Morte. Le P. Power estime au contraire que, d'après les textes bibliques, ces villes se trouvaient au nord de la mer Morte, dans la région du Jourdain ; il cite une longue liste de témoignages anciens favorables à cette interprétation. (A suivre.)

H. HAENSLER, *La chronologie biblique du huitième siècle avant J.-C.* (en allemand). Suite. — P. JOÜON, *Notes philosophiques sur le texte hébreu de quelques psaumes.* En français. A suivre. — A. ALLGEIER, *La lettre de saint Jérôme à Sunnia et Fretela et sa signification pour la reconstitution textuelle de la Vulgate* — A. RAMIREZ, *Un texte vocalisé et la masore de l'école de Ahron ben Moséh ben Ascher.*

Octobre-décembre 1930. — J. B. FREY. — *La signification du terme* PROTOKOS *d'après une inscription juive.*

H. HAENSLER. — *L'arrière-plan historique de* JUGES, 3. 8-10.

P. JOUON, *Notes philologiques sur le texte hébreu de l'Ecclésiaste.*

Revue biblique. — Avril 1930. — P. DHORME, Suite d'un savant travail, d'après les sources cunéiformes sur *les Amorrhéens.*

Le P. LAGRANGE a étudié déjà dans la *Revue biblique*, 1904, p. 509 et s., *la prophétie des soixante-dix semaines de Daniel* (Dan., IX, 24-27). L'interprétation alors proposée à la suite de dom Calmet lui paraît « toujours la seule acceptable, si l'on veut bien tenir compte du sens propre du texte, tel qu'il résulte de sa ressemblance avec d'autres passages de Daniel où l'exégèse catholique admet sans hésiter une allusion aux persécutions d'Antiochus Epiphane, à ses sacrilèges et à la fin malheureuse de l'ennemi de Dieu ». Il reprend le même sujet avec « le dessein de marquer plus nettement un double accord : avec les Pères sur le sens messianique du temps qui est marqué dès le début au v. 24 comme achèvement de l'œuvre de Dieu, et avec toute la critique moderne sur le sens des trois derniers versets. En d'autres termes, nous voudrions montrer comment on peut, sans négliger aucune des précisions qui s'imposent, dégager cependant du texte un sens messianique admirable sur lequel la critique moderne passe sans s'arrêter, absorbée qu'elle est par la préoccupation d'exclure toute allusion à l'avènement et à l'œuvre du Christ ».

A. E. MADER, *Les fouilles allemandes du Râmet-el-Khalîl.*

REVUES D'INTERET GENERAL

Correspondant. — 10 juillet. — Jean LACROIX, *Un directeur de conscience. Alain*, professeur au lycée Henri IV, d'après ses livres et ses enthousiastes disciples. — Baron DE NOIRMONT, *Le scoutisme catholique français :* les origines, les raisons du succès, l'emprise, le routier, l'organisation administrative, les résultats. « Dix ans d'existence sont évidemment une période de temps bien courte pour effectuer dans les habitudes et dans les mœurs des transformations capables d'opérer cette reconstruction spirituelle d'un pays à laquelle on faisait naguère allusion. Mais dix ans suffisent pour constater que, de toutes parts, les pierres d'attente sont posées, sur lesquelles s'appuiera cette réédification. »

25 juillet. — Baronne BRINCARD, *La découverte du moyen âge.* Puisque la mode est aux centenaires, la baronne Brincard a vu avec raison que le moment était venu de commémorer la remise en hon-

neur, après trois siècles d'oubli, la découverte de notre art du moyen âge — E. Le Guennant, *Dom Mocquereau, moine de Solesmes.*

10 août 1930. — Paul Monceaux, *Saint Augustin et l'Afrique.* A l'occasion du quinzième centenaire de saint Augustin, l'auteur marque brièvement ce que ce docteur tenait de l'Afrique, ce qu'il a fait pour elle, ce qu'elle a gardé de lui pendant des siècles.

REVUES DE SCIENCES SOCIALES

Ami du Clergé. — 25 septembre et 18 décembre 1930. — Lire l'intéressante *Chronique d'apostolat social*, heureuse innovation dans ce périodique ecclésiastique, si répandu.

Chronique sociale de France. — Octobre 1930. — Pierre Bayart, *Les grèves du Nord et les Assurances sociales.*

« Qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée. Nous n'avons voulu mettre en cause dans tout ceci ni le Consortium, ni ses institutions bienfaisantes. Le principe d'une organisation patronale puissante est une des conditions de l'ordre professionnel... L'existence du Consortium (il faut le dire très haut), en soi, c'est un progrès; et que le résultat reste acquis, il faut sincèrement le souhaiter. Il y a lieu notamment de se féliciter de ce que la solidarité, ainsi établie au sein de la Profession, ait reçu une de ses plus fécondes applications dans les Caisses de compensation qui ont permis, selon les termes de la lettre de la S. C. du Concile « ces magnifiques œuvres de bienfaisance patronale et spécialement le développement des allocations familiales, œuvre de haute charité en même temps que de justice sociale ». Ceci aussi est un progrès, dont il faut savoir prendre acte.

« Mais ce qu'on est en droit de critiquer, c'est, au sein de cet organisme, un personnalisme aigu et des méthodes d'action qui risquent de gâter les plus belles choses. Et c'est une philosophie latente qui repose sur une conception absolutiste, fausse au point de vue philosophique et psychologique — conception exclusive de toute participation des intéressés, parce qu'elle est exclusive de l'existence et du principe même d'une organisation ouvrière indépendante, et finalement (au moins sous la plume de son porte-parole officiel) de toute action morale et religieuse susceptible d'être exercée, *grâce à ces organisations, sur le terrain professionnel* pour l'œuvre d'éducation « sans laquelle, dit Léon XIII, il ne servirait de rien à l'ouvrier de trouver, au sein de la corporation, l'abondance matérielle ».

« Tel est, déterminé aussi objectivement que possible, le conflit qui met aux prises le Consortium de Roubaix-Tourcoing avec les plus hautes directives de l'Eglise, et dont le conflit des Assurances sociales n'est au fond qu'un épisode. »

Chan. P. Tiberghien, *La souveraineté de la morale.* — Charles P. Alleaume, *Les étapes de la pensée de Mgr Julien* (suite).

BIBLIOGRAPHIE

HISTOIRE

GEORGES LACOMBE, **La vie et les œuvres de Prévostin**, Bibliothèque thomiste, Le Saulchoir, Kain (Belgique), 25 fr.

L'auteur, prêtre américain, formé à notre Ecole des Chartes, s'est proposé d'étudier la carrière d'un maître de l'Université de Paris. Depuis que le P. Mandonnet, dans son *Siger de Brabant*, a attiré l'attention sur ces maîtres, les érudits se sont rendu compte avec plus de précision de l'énorme lacune que formait notre ignorance à leur égard. Mgr Grabmann a dressé une liste suggestive des sommes inédites de ces maîtres. C'est là qu'il faut aller chercher la pensée médiévale, dont beaucoup d'historiens ne soupçonnent pas encore l'audace et la variété.

M. Lacombe a suivi la bonne méthode pour restituer la physionomie de Prévostin et classer son abondante production littéraire : il s'est livré à une étude approfondée des cartulaires et des différents manuscrits de l'auteur. Il retrace les études de son héros, décrit son activité comme maître à l'Université, puis comme missionnaire en Italie auprès des hérétiques. Il reconstitue son rôle comme directeur des écoles de Mayence, et enfin il met en relief son action comme chancelier de l'Université de Paris de 1206 à 1210.

Il ne pouvait songer à publier son œuvre immense. Mais il a rendu ce travail possible en étudiant les manuscrits et le contenu de chacune des productions de l'activité littéraire de Prévostin.

H.-X. A.

A. HOUTIN, **Le célibat ecclésiastique.** Editions Rieder, Paris, 1929, 10 fr.

On ne saurait en dire autant de la *Courte histoire du célibat ecclésiastique*, publiée dans la collection *Christianisme* sous la direction de P.-L. Couchoud, rendue tristement célèbre par les derniers avatars de l'abbé Turmel. Houtin s'y montre, comme dans ses autres ouvrages, à la fois érudit et unilatéral, *einseitig*, comme disent les Allemands. Il n'utilise dans les documents que ce qui peut servir les fins de sa polémique anti-chrétienne. Sa conception de l'histoire relève de celle des réunions publiques. Surtout, il ne paraît avoir aucun sens du développement et de la vie des institutions. Cela suffit pour caractériser sa valeur historique.

D. MORNET, **Histoire de la littérature et de la pensée française.** Paris. Bibliothèque Larousse, 1928.

Le distingué professeur de la Sorbonne a voulu condenser dans ce livre de 256 pages, une synthèse de notre littérature. C'est un essai nouveau qui mérite d'attirer l'attention. Ce n'est pas du tout un memento pour examens. Mais puisqu'il fallait, pour être court, supprimer quelque chose, il a sacrifié des faits, des noms, des dates

plutôt que des idées. Son originalité réside dans le souci de retracer les mouvements d'ensemble, les grands courants du goût et de l'opinion. C'est ce qui fait de ce manuel une histoire sommaire de la pensée française. Les analyses sont bien faites, les époques bien liées, le génie national est vigoureusement mis en relief. Il y a plus de science dans ce petit livre que dans tel ou tel gros volume.

F. Mourret, **La papauté**, Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Bloud et Gay, Paris, 1929. 10 fr.

Dans ce petit volume d'une excellente collection de haute vulgarisation, M. l'abbé Mourret a réuni les résultats d'une longue expérience de professeur et d'historien. Il a divisé son immense sujet en trois parties : la papauté et Rome, la papauté et l'Eglise, la papauté et la civilisation générale du monde. L'importance de ces questions saute aux yeux. Les développements de l'auteur, malgré leur sobriété forcée, sont pleins d'idées justes, de vues ingénieuses et en général bien informés. Un point cependant nous paraît appeler une restriction, car il est de haute portée. Jugeant l'action des grands papes du moyen âge, l'auteur écrit, p. 36 : « Il est avéré que la première et la plus constante de leurs préoccupations est la réforme de l'Eglise et, par là, celle des mœurs de la société. Mais cette réforme implique forcément, non pas, comme on l'a dit, la « théocratie », mais la primauté du point de vue spirituel sur les affaires temporelles, l'indépendance de l'Eglise à l'égard des Etats, et par suite l'exaltation de l'autorité du Saint-Siège. » C'est un peu jouer sur les mots. Car la papauté a revendiqué pour elle-même les « deux glaives » pendant plus de deux siècles. Ce n'est pas douteux. Nous avons cité des textes suggestifs dans notre étude *Sur la formation de la « théocratie » pontificale* (Mélanges F. Lot), auxquels on pourrait ajouter de très nombreux documents. C'était, d'ailleurs, dans la logique des choses, et les papes, en se conformant aux aspirations de la chrétienté, ont puissamment servi la civilisation. Mais pourquoi vouloir transporter nos idées modernes à cette époque et leur trouver dans le passé un appui, d'ailleurs inutile, que celui-ci est incapable de leur fournir Et inversement, l'Eglise du moyen âge n'a pas besoin de nos concepts modernes pour se justifier. Sa propre grandeur y suffit.

Cette réserve faite, et nonobstant d'inévitables divergences d'interprétations, nous pensons que ce livre est utile et bienfaisant.

H.-X. A.

Un grand mystique byzantin. *Vie de Siméon le nouveau théologien* (949-1022), par Nicetas Stethatos. Texte grec inédit, publié avec introduction et notes par le P. Irénée Hausherr et traduction française en collaboration avec le P. Gabriel Horn. Orientalia christiana, t. XII, 35 lires.

Travail scientifique de très haute valeur, qui intéresse non seulement les orientalistes, mais tous les historiens de la spiritualité médié-

vale. Car le moine Siméon vivait avant le schisme provoqué par Michel Cérulaire, et la biographie tracée par Nicetas Stetathos met vigoureusement en relief les idées sur la sainteté qui avaient cours dans certains monastères orientaux. L'introduction est un admirable chapitre de psychologie religieuse. La biographie elle-même forme un contraste curieux avec les œuvres similaires d'Occident par la prépondérance qu'elle donne aux phénomènes de la vie intérieure. Elle était digne des soins qui lui ont été consacrés par le P. Hausherr et le P. Horn.

H.-X. A.

Joseph Faurey, **L'Edit de Nantes et la question de la Tolérance.** Paris, de Bonard, 1929, in-8, 60 pages.

M. Faurey montre dans cette brève dissertation que l'Edit de Nantes de 1598 fut dicté à Henri IV par les circonstances. Louis XIV l'aurait aboli, persuadé que la meilleure et la plus grande partie de ses sujets avaient embrassé le catholicisme. N'est-ce pas trop amoindrir la responsabilité de l'auteur de la Révocation Je veux bien que le Grand roi n'ait pas à sa charge tous les abus d'autorité dont se sont rendus coupables certains intendants pour précipiter les conversions. Mais, quoi qu'il en ait écrit, il lui est arrivé de « renfermer l'exécution de l'Edit » au delà des « limites que la justice et la bienséance le pouvaient permettre ». M. Faurey prévoit que la nouvelle monarchie telle que le souhaite Maurras postule un Edit de Nantes approprié à notre temps ; des protestants s'en accommoderaient et il invoque l'autorité d'un certain Français qui a plus de confiance dans l'esprit de tolérance d'une monarchie, que dans celui d'une république... Pourquoi ne pas conclure simplement que dans notre société, s'il est normal que toute religion veille contre les dissidents à l'intégrité de son dogme et de sa morale, il l'est aussi que tout gouvernement respecte le domaine de la conscience ?

A. L.

Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours, fondatrice des Ursulines de la Nouvelle-France. *Ecrits spirituels et historiques*, publiés par dom Claude Martin, réédité par dom Jamet. Tome II. Paris, Desclée, 1930. In-8, 512 pages, 45 fr.

Dom Albert Jamet ne nous a pas fait attendre trop longtemps la suite des *Ecrits spirituels et historiques* de la Mère Marie de l'Incarnation, dont l'année dernière il nous avait déjà donné le premier volume. Cet été, s'est ajouté au tome I, le tome II, qui nous apporte d'abord la fin des Ecrits spirituels de Tours, les notes d'oraison que prit la vénérable religieuse au cours de deux retraites qu'elle fit, l'une des dix jours, en 1634, l'autre de huit jours, en 1636. Ces notes ou ces relations d'oraison ont été malheureusement remaniées en forme de *Méditations* par dom Claude Martin qui les publia en 1682, c'est ce texte qui est ici reproduit. Puis s'ouvre la série des *Ecrits spirituels*

de Quebec, série qui inaugure une nouvelle autobiographie que Mère Marie de l'Incarnation entreprit au Canada en 1653 et 1654 à la prière de son fils; l'éditeur l'appelle *La Seconde relation de Mission de* 1654. Elle nous était déjà connue par la vie de la sainte religieuse parue en 1677. Le manuscrit original en est perdu; mais, chez les Ursulines des Trois Rivières, il en a été retrouvé une copie qui, comme le conjecture dom Jamet avec beaucoup de vraisemblance, a été exécutée entre 1672 et 1677. Cette copie révèle que, si dom Martin a respecté le fond même, il a souvent corrigé la forme; elle sert de base à l'édition présente. La relation de 1654 est écrite, sans doute, bien après les événements qui y sont rapportés: elle n'en est pas moins, nous dit l'éditeur, une histoire vivante et vraie: « l'histoire de son union avec la sainte Trinité, des premières initiations, des premières rencontres, des premiers colloques qui l'ont préparée, de la grâce suprême du mariage spirituel qui l'a consommée et de l'intime communauté de bien qui fut le fruit ». Histoire écrite sans apprêts « qui atteint un maximum d'objectivité qui n'a jamais été dépassé et rarement égalé ». A bon droit dom Jamet la compare à la *Vie écrite par elle-même de sainte Thérèse*. Cette *Seconde relation* est le document le plus important que nous apporte le tome II; document précieux pour les études de théologie mystique, précieux aussi pour les historiens, car il leur fournira d'intéressants détails sur l'évangélisation du Canada. Elle est suivie des fragments qui nous ont été conservés d'un court mémoire explicatif que dom Martin avait obtenu de sa mère en 1656: *Le supplément à la relation de* 1654.

A. Leman.

Serge Barrault, **La sainte France contemporaine.** Paris, de Gigord, 1929, in-8, 348 p., 15 fr.

Rien n'est plus éloigné de la pensée de M. Serge Barrault que de vouloir réserver à la France le privilège de la sainteté; mais comme il a été heureusement inspiré de montrer dans un livre délicieusement écrit quelles admirables fleurs de sainteté sont écloses sur notre terre de France, non pas dans les âges passés, à des époques où l'histoire pourrait être accusée de s'envelopper de légendes, mais dans notre temps présent, sous nos yeux! Dans la longue série des saints personnages qui ont été nos contemporains, il détache neuf figures qui l'ont particulièrement intéressé. Une seule a obtenu de l'Eglise l'auréole officielle de la sainteté: sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Les autres qui sont celles de Mgr de Ségur, du père Tissot, de Mgr Henry Verjus, d'Ernest Psichari, ou celle de la mère Placide Noel, de la jeune sœur Elisabeth de la Trinité, ou de la toute jeune Anne de Guigné, se sont seulement signalées à l'attention de leur entourage par leur vertu. Qu'importe! Les portraits qu'en trace M. Barrault d'un pinceau si délicat, révèlent les merveilles qu'accomplit dans les âmes la grâce de Dieu. Contemplons-les pour nous sanctifier nous-mêmes et augmenter notre foi dans les destinées de notre patrie. A. L.

BIOGRAPHIES

Le Chanoine Henri Chaumont et la sanctification du prêtre, par Mgr Henri Debout, VIII-364 p. s. d., Bonne-Presse, Paris, 12 fr.

Après Mgr Laveille, la vie de M. le Chanoine Chaumont a tenté un nouvel historien. Mgr Debout a longtemps et intimement connu le vénéré fondateur; devant lui s'ouvraient les écrits abondants, sermons, lettres spirituelles, notes intimes, traités qui sont le précieux trésor de la Société des Prêtres de Saint François de Sales; et il avait hâte, ayant tout disposé pour l'introduction de la cause, de céder à de pressantes sollicitations et de présenter aux prêtres ce modèle contemporain de vie sacerdotale.

Le titre indique en effet exactement le but particulier de l'ouvrage: mettre en lumière une âme sacerdotale, avide de se sanctifier et de stimuler vers la purification les autres âmes de prêtres.

Mgr Debout ne recherche pas les notations pittoresques; il omet la description des voyages (rares d'ailleurs), et raconte sobrement les péripéties. Il lui importe davantage de noter les réactions morales de son héros à chacune des épreuves, des tentatives, des fondations diverses. Ainsi apparaissent, dans une trame d'événements variés, le zèle sacerdotal, la singulière force d'âme, l'humilité profonde, l'esprit de sacrifice poussé jusqu'à l'héroïsme d'une immolation quotidienne et sans relâche par lesquels un simple prêtre devint l'émule de Mgr de Ségur dans la direction des âmes, puis le fondateur de deux familles spirituelles encore vivantes et prospères: les Filles de Saint François de Sales et les Prêtres de Saint François de Sales (ensemble plus de 6.000 membres). A toutes les pages de nombreuses citations bien choisies nous permettent d'entendre directement l'écho de cette belle âme sacerdotale.

Les prêtres qui ont des âmes à diriger seront reconnaissants à Mgr Debout de leur avoir offert, avec une bonté toute paternelle et une parfaite discrétion, la double leçon des exemples et des conseils d'un vénérable serviteur de Dieu.

E. L.

Le Gérant: GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

LE CHRIST DANS L'ÉGLISE[1]

> Voici, Je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles (Matth. XXVIII. 20).

Si nous demandons à l'Eglise catholique : ce qu'elle dit d'elle-même, ce qu'elle prétend être, ce qu'elle a conscience d'être, ses Docteurs les plus autorisés de tous les siècles nous répondent : L'Eglise est la réalisation du royaume de Dieu sur la terre. « L'Eglise d'aujourd'hui, l'Eglise actuelle c'est le Royaume du Christ et le Royaume des cieux », s'écrie avec émotion S. Augustin (De civit. Dei 20, 9, 1). Le « Royaume des cieux », le « Royaume de Dieu » que le Christ annonce à la suite de la prophétie de Daniel (7, 9-28) et qui, semblable au grain de sénevé croît et se développe, qui, semblable au levain, pénètre et soulève le monde, qui, semblable à un champ contient, à la fois, le froment et l'ivraie jusqu'au jour de la moisson, ce « Royaume des Cieux », l'Eglise le trouve réalisé en elle. Elle a conscience d'être la manifestation du nouveau, du surnaturel, du divin qui apparaît dans le royaume de Dieu, la manifestation de la sainteté. Elle est, sous l'apparence des choses qui passent, la réalité surnaturelle, nouvelle, apportée à la terre par le Christ, le divin qui se fait voir sous une enveloppe terrestre. Et, comme la plénitude de cette divinité s'est communiquée d'une manière créatrice en la personne du Christ, S. Paul, l'apôtre des Gentils, exprime son mystère le plus profond lorsque, employant une formule familière à la pensée grecque, il appelle l'Eglise le corps du Christ (I Corinth. XII, 27 ; Coloss. I, 18, 24 ; Eph. I, 22 ; IV, 12) : « Tous, en effet, nous avons été baptisés dans un seul esprit pour former un seul corps, soit Juifs, soit

1. Cet article est extrait de la traduction française, par E. RICARD, du livre de K. Adam : *L'Ame du catholicisme* (à paraître chez Grasset. Col. « La vie chrétienne »). Sur ce livre voir l'article de G. BRUNHES, R.A., nov. 1929, p. 568 et suiv.

Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons été tous abreuvés d'un seul esprit. » (I Corinth. xii, 13.)

Le Christ, le Seigneur, est, à proprement parler, le Moi de l'Eglise. L'Eglise est le corps pénétré, animé des énergies vivifiantes de Jésus. Cette union du Christ avec l'Eglise est si intime, si indissoluble, si naturelle et si essentielle que S. Paul, dans ses Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, appelle en propres termes le Christ la *tête* du corps de l'Eglise. C'est en remplissant les fonctions de la tête unie au corps que le Christ fait de l'organisme de l'Eglise un tout complet, qui se suffit. Le Christ et l'Eglise ne se conçoivent pas plus séparés l'un de l'autre que la tête séparée de son corps (Coloss. I, 18 ; II, 19 ; Eph. iv, 15 sq.). Cette doctrine de la vie du Christ dans l'Eglise, du lien organique essentiel de l'Eglise avec le Christ, est un point fondamental du message chrétien. Depuis Origène jusqu'au pseudo-Denys, en passant par S. Augustin, en continuant jusqu'à S. Thomas d'Aquin, puis jusqu'à notre Moehler, le maître de Tubingue, cette conviction est le point central de la doctrine sur l'Eglise. Ils se plaisent à répéter sous toutes les formes la parole de S. Augustin pour célébrer l'unité mystique du Christ et de l'Eglise : tous deux ne sont « qu'un », « un corps », « une chair », « une seule et même personne », « un homme », « un seul Christ », le Christ total ». Pour donner son vrai sens à ces rapports du Christ et de l'Eglise, à cette unité interne entre eux et le traduire d'une manière frappante, rien ne paraît convenir mieux que l'image des fiançailles entre le Christ et l'Eglise, que S. Paul, selon des images chères à maints prophètes (Osée 1-3 ; Jérém. ii, 2 ; Isaïe liv, 5) emploie pour la première fois (II Corinth. xi, 2). D'après S. Paul, l'Eglise est donc la fiancée du Christ, pour qui Il s'est livré à la mort. Dans le même ordre d'idées, l'auteur de l'Apocalypse célèbre les « Noces de l'Agneau » et parle de « la fiancée » qui se tient prête. C'est de là que, plus tard, la théologie mystique catholique a tiré cette idée curieuse et hardie : le Christ, époux et maître, et l'Eglise, son épouse, par une union intime, donnent le jour aux enfants de la vie nouvelle.

Cette réalité surnaturelle de l'Eglise se manifeste, en premier lieu, dans ses créations les plus authentiques : son Dogme, sa Morale et son Culte.

Son *Dogme* prétend bien n'être que la proposition faite à notre foi, par l'Eglise, infaillible dans son enseignement, de la vraie révélation du Christ, du joyeux message de toute la précieuse réalité, de toute la plénitude de vie qui est venue dans le monde de l'espace et du temps avec le Verbe incréé.

Les dogmes de la Christologie proprement dite nous décrivent la personne de l'Homme-Dieu, le reflet de la « Majesté de Dieu » sur la figure de Jésus. Ceux de la Rédemption nous décrivent son activité rédemptrice dans sa vie, sa passion et sa mort et finalement aussi son séjour à la droite du Père. Les dogmes de la Trinité nous mènent à la source première de cette vie divine, dans le sein du Père et relient l'apparition de Jésus dans le temps à son éternelle naissance à l'intérieur de la Trinité. Les dogmes mariologiques décrivent les rapports naturels de l'humanité de Jésus et de son œuvre rédemptrice avec sa sainte Mère. Les dogmes de la grâce affirment la gratuité absolue de la rédemption de Jésus et nous fournissent le fondement des sentiments nouveaux dont doivent être animés ceux qui ont été rachetés : amour, paix, joie dans l'Esprit-Saint. Les dogmes de l'Eglise, des sacrements et des sacramentaux font voir de quelle manière, pratiquement, cette vie nouvelle, qui jaillit du Christ, est communiquée aux hommes de tous les pays et de tous les temps. Les dogmes des fins dernières nous montrent en Jésus le juge et le consommateur qui, après avoir accompli l'œuvre de la rédemption, remet tout son pouvoir entre les mains du Père afin que « Dieu soit tout en toutes choses ».

Tous les dogmes de l'Eglise catholique portent ainsi la marque du Christ ; ils expriment un aspect de sa Révélation et nous mettent sous les yeux, dans toute l'étendue de son développement historique, le Christ vivant, Sauveur, Roi, Juge.

Il en est de même de la *morale* et du *culte* de l'Eglise catholique.

L'idée fondamentale de l'éducation donnée par l'Eglise, de tout son enseignement, de sa prédication et de sa discipline, c'est de faire du croyant un « autre Christ », de le « modeler sur le Christ » selon l'expression des Saints Pères. C'est cet idéal si élevé qui donne son unité à la morale catholique. Il n'y a pas

deux morales dans l'Eglise parce qu'il ne s'agit toujours que d'édifier le Christ seul. Ce qui varie, presque indéfiniment, ce sont les voies d'accès à ce but unique, aussi variées que les hommes mêmes qui doivent s'élever vers le Christ et se transformer en lui. Bon nombre n'arrivent qu'à tracer en eux une légère et assez confuse esquisse de l'image du Christ. En revanche, de même que la nature se plaît quelquefois à faire paraître le meilleur d'elle-même en quelques exemplaires de tous points parfaits leur communiquant, pour ainsi dire, le superflu de ses énergies, ainsi, dans l'Eglise, arrive-t-il que la plénitude du Christ, la richesse de sa grâce se manifeste, à toutes les époques, dans tel ou tel de ses Saints en des faisceaux lumineux, en des prodiges d'abnégation personnelle et de charité pour les autres, de pureté, d'humilité et de dévouement. L'ouvrage du Prof. Merkle sur « Les éducateurs religieux dans l'Eglise catholique » permettra, même à des hommes qui ne partagent pas notre foi, de se faire une idée du sérieux profond et de la force d'âme héroïque que déploie l'Eglise catholique au cours des âges pour essayer de réaliser cette image du Christ, pour introduire son esprit dans l'homme qui n'est que chair et que sang, pour incarner Jésus en chacun.

C'est la même activité, la même plénitude du Christ que respire le *culte*, la *liturgie* de l'Eglise.

Chacune des oraisons de la liturgie se termine par la traditionnelle conclusion : Per Dominum nostrum, Jesum Christum (Par Notre-Seigneur Jésus-Christ), comme chaque réunion liturgique, depuis le S. Sacrifice de la messe jusqu'au plus simple geste de prière, rappelle le Christ (ἀνάμνησις χριστοῦ). Il y a plus : la liturgie catholique n'est pas seulement un *rappel* filial du Christ, mais une réelle *participation*, sous des formes sensibles mystérieuses, à Jésus et à sa force rédemptrice, un contact réconfortant du bord de sa tunique, un contact libérateur de ses saintes blessures. Voilà le vrai sens profond de la liturgie catholique : faire de toute la vie du Christ une réalité présente, sensible et opérante. — Ainsi, dans le baptême, au regard de la conscience chrétienne, c'est le sang du sacrifice du Christ qui coule sur l'âme, la purifie de toutes les infirmités du péché originel et la pénètre de sa propre force vitale sanctifiante pour en

faire un homme nouveau, régénéré, un Enfant de Dieu. — Dans la Confirmation, Jésus envoie son « Consolateur », l'Esprit de Force et de Foi, dans l'âme chrétienne qui s'éveille, pour faire de cet enfant de Dieu un soldat de Dieu. — Dans le sacrement de Pénitence, Jésus, le Sauveur miséricordieux, console l'âme, attristée de son péché, en lui disant : « Va, tes péchés te sont pardonnés. » — Par le sacrement de l'Extrême-Onction, le Bon Samaritain s'approche du lit du pauvre malade et verse dans ce cœur blessé une nouvelle vigueur en même temps que l'esprit de sacrifice. Dans le sacrement du mariage, Il fait participer l'amour de l'homme et de la femme à son amour si profond pour les siens, pour la communauté chrétienne, pour l'Eglise, à sa fidélité jusqu'à la mort. Enfin, dans l'imposition des mains de l'ordination sacerdotale, Il transmet ses pleins pouvoirs de Messie, sa puissance de bénédiction à ceux qu'il s'est choisis pour disciples, afin de continuer, par leur ministère, à faire sortir de l'empire de la mort des hommes nouveaux, des enfants de Dieu.

Les sacrements sont simplement l'assurance sensible, garantie par la parole même de Jésus et la pratique des apôtres, que Jésus continue à opérer au milieu de nous. A chaque tournant important de notre petite existence, joyeux ou triste, à l'autel du mariage, au berceau comme au lit de souffrances, dans les moments de crises et de pénibles secousses qui surviennent, Jésus est là, sous le voile de la grâce sacramentelle, il est là comme un ami et consolateur, comme médecin des blessures de l'âme et du corps, pour nous donner le vrai bonheur. S. Thomas d'Aquin nous a décrit d'une manière particulièrement lumineuse cette pénétration constante de la vie entière du chrétien par la foi des sacrements et du Sauveur. Gœthe en parle avec émotion dans son 7e livre de la 2e partie de « Dichtung u. Wahrheit ». Il termine par cette curieuse réflexion : « Et dire que cet ensemble spirituel, si bien organisé, a été disloqué par le Protestantisme qui n'en retient qu'une faible partie comme authentique et rejette tout le reste comme une invention postérieure ! Comment l'indifférence avec laquelle nous regardons quelques-uns d'entre eux nous préparerait-elle à regarder les autres avec le respect dû au divin ? »

Et pourtant les sacrements, quelque saints qu'ils soient, ne sont pas encore ce qu'il y a de plus profond et de plus saint.

Jésus s'attache tellement à ses croyants, sa grâce est si agissante et si pénétrante qu'il se donne lui-même, personnellement, comme une réalité agissante et bienfaisante. Jésus communique aux siens son intérieur, ce qu'il a de plus précieux, son moi, sa personnalité divine. Nous mangeons son corps, nous buvons son sang. Jésus aime tellement les siens qu'il ne se contente pas de les vivifier de sa grâce et de sa force, mais qu'il les anime réellement de sa personne humano-divine, qu'il est en communion de chair et de sang avec eux et qu'il les unit à son être comme le rameau au cep de vigne. Non, vraiment, nous n'avons pas été abandonnés comme des orphelins en ce monde. Sous l'apparence du pain et du vin, le Maître continue à vivre au milieu de ses disciples, le « Seigneur » au milieu de son peuple, jusqu'à ce qu'il retourne dans toute sa majesté du Haut du Ciel. Le sacrement de l'autel est le mémorial le plus puissant, le plus profond, le plus intime du Seigneur, en attendant son retour glorieux. Aussi, ne pourrons-nous oublier Jésus malgré les centaines ou les milliers d'années, malgré la succession des peuples et des civilisations. Aussi, n'y a-t-il aucun cœur sur la terre, fût-ce celui d'un père ou d'une mère, qui ait été aimé si véritablement, si fidèlement, si fortement et avec tant de dévouement par des millions et des millions d'êtres humains que le Cœur de Jésus.

Dans les Sacrements, spécialement dans celui de l'autel, apparaît, de la manière la plus éclatante, l'idée fondamentale de l'Eglise, à savoir l'*Incarnation* du Christ dans ses fidèles. Aussi, pour un catholique, serait-ce voir les choses bien superficiellement que de prétendre trouver l'origine, non pas seulement de tel ou tel rite extérieur, mais du contenu propre et du sens des sacrements dans des croyances et rites étrangers au christianisme, voire peut-être dans les mystères du paganisme. Les sacrements de l'Eglise nous reportent au contraire à la vie chrétienne des origines. Ils sont la plus fidèle expression, la réalisation sensible de l'idée centrale, que nous trouvons dès les origines chrétiennes, d'une union indissoluble avec le Christ, d' « un être dans le Christ » qui se continue. Dans la doctrine mystique catholique des sacrements, le Christ est immédiatement saisi comme le Seigneur de la communauté fidèle, comme le principe invisible de force et d'activité. Ainsi se traduit d'une

manière concrète l'idée fondamentale de l'Eglise : le Christ qui continue à vivre en elle, l'incarnation du divin dans l'humain.

Dogme, morale et liturgie révèlent, comme nous venons de le dire, tout d'abord la conscience que possède l'Eglise d'être le corps du Christ.

Cette conscience dicte aussi l'esprit de ses règles et de ses institutions, les méthodes et procédés par lesquels l'Eglise manifeste sa vie surnaturelle et, avant tout, la conception de sa fonction et de ses sacrements.

Après avoir parlé jusqu'ici de la vie surnaturelle dans l'Eglise, signalons la *forme* spéciale sous laquelle cette vie nous est présentée.

L'Eglise prétend n'être, disions-nous, que le corps du Christ, que la manifestation de son être humano-divin dans l'histoire. Dès lors, le Christ glorifié est la vraie source originelle de tous ses pouvoirs, en sorte que tous les pouvoirs dont l'Eglise fait usage ne sont exercés qu'au nom du Christ et, en un sens très vrai et très profond, lui appartiennent.

Aussi, toute la constitution de l'Eglise est-elle complètement aristocratique, venue d'en haut, du Christ lui-même, nullement démocratique. L'autorité, la puissance ne vient pas d'en bas, de la communauté, mais d'en haut, du Christ. De Dieu rendu visible par le Christ découle tout pouvoir, par les apôtres, dans l'Eglise. Déjà, le vieux théologien africain, Tertullien, exprime d'une manière très frappante cette origine d'en haut : « L'Eglise vient des apôtres, les apôtres viennent du Christ et le Christ, de Dieu » (de praescript. 37). Les apôtres n'agissaient pas en leur propre nom, mais comme « ambassadeurs » et représentants du Christ : « Qui vous écoute m'écoute ; qui vous méprise me méprise ; et celui qui me méprise méprise Celui qui m'a envoyé. » (S. Luc x, 16 ; cf. S. Matth. x, 40.) A leur tour, les apôtres, ainsi que nous le montrent les écrits du Nouveau Testament, en particulier les Epitres pastorales, lorsqu'ils avaient fondé quelque nouvelle communauté chrétienne, imposaient les mains aux « prémices », c'est-à-dire aux nouveaux convertis, pour en faire les chefs (προεστῶτες) qui, en leur lieu et place, devaient « paître le troupeau de Dieu », selon

l'expression si belle et si frappante de S. Pierre (I. Petr. v, 2). Ce n'étaient donc pas les communautés qui étaient les dépositaires, les sujets des pleins pouvoirs apostoliques, mais ceux qui étaient choisis, au nom du Christ, par les apôtres, pour être, à leur place, les Anciens, les Présidents, les Episcopes. Et, après la mort des apôtres, c'étaient encore ces Anciens qui transmettaient, par l'imposition des mains, leur mission et rassemblaient les nouvelles communautés autour de ceux qui avaient ainsi reçu mission. Sans doute, les communautés donnaient leurs suffrages et leurs avis pour savoir à qui ces pouvoirs seraient confiés. Mais les pouvoirs eux-mêmes étaient exclusivement d'origine apostolique, communiqués par les Episcopes qui eux-mêmes les tenaient des apôtres. On peut dire que toute l'ancienne littérature chrétienne en témoigne. Nous trouvons déjà le développement particulièrement évident et devenu classique de cette idée dans une œuvre du premier siècle, la première Epître de S. Clément (Ad Cor. 44, 3).

L'autorité dans l'Eglise repose donc sur la succession apostolique, sur la continuation de cette mission que les apôtres avaient reçue du Christ et qui se transmet par l'imposition des mains. Cette mission apostolique, qui s'est transmise d'évêque à évêque jusqu'à nos jours, considérée en elle-même, n'est autre chose que le plein pouvoir messianique de Jésus. Par la voie de la succession apostolique, il se répand et s'étend, distribuant aux hommes la vérité et la grâce de Jésus. Derrière l'autorité de l'Eglise, c'est *Jésus lui-même* qu'il faut voir. Selon l'expression de la théologie, le Christ est la « causa principalis » de toutes les fonctions que remplit l'Eglise, la source première de sa force naturelle et de son action. L'homme n'est que la « cause instrumentale » de tout ce que le Christ lui-même enseigne, sanctifie et ordonne. C'est ce qui explique que, dans toute fonction de l'Eglise, la personnalité humaine, l'individu comme tel, disparaissent. Au lieu de la personne même du ministre, c'est la puissance rédemptrice de Jésus, pénétrant le corps mystique du Christ, qui agit. Quand elle s'exprime et se rend sensible, elle s'appelle fonction ecclésiastique. Elle est essentiellement service du Christ, c'est-à-dire un service qui n'est rempli qu'au nom du Christ et d'après son ordre et qui ne tient

son sens que de l'autorité du Christ. Evidemment, la personnalité du ministre qui entre dans les intentions du Christ peut bien contribuer puissamment à donner à l'extérieur un caractère édifiant et sanctifiant. Mais la substance même de sa fonction, le fond de son activité est totalement indépendant de sa supériorité ou de sa faiblesse personnelle. Ce n'est pas lui en effet, ce n'est pas sa personnalité qui prêche, baptise et ordonne dans l'Eglise, c'est le Christ seul. La conception de l'autorité et des fonctions dans l'Eglise découle directement de cette doctrine fondamentale de l'animation, de la pénétration de l'Eglise par son « Seigneur ». Il n'y faut pas voir une sorte d'emprunt, étranger à l'Evangile, fait aux religions païennes, voire au droit juif ou romain. C'est au contraire l'expression de la pure doctrine évangélique : « C'est le Christ qui prêche ; c'est le Christ qui baptise. » L'Eglise n'a d'autre prétention que de garder la grande pensée chrétienne primitive d'après laquelle il n'y a en elle qu'une seule autorité légitime, un seul maître, un seul auteur et distributeur de la grâce, un seul Pasteur : le Christ, le Seigneur.

La conception de l'autorité et des fonctions dans l'Eglise ne constitue donc pas quelque chose de figé, de momifié, mais une direction de la vue et de l'attitude du croyant vers le Christ et vers le Christ seul. Entre le Christ et le fidèle aucune autorité humaine, aucune personne étrangère ne vient s'interposer. C'est directement du Christ lui-même que doivent descendre dans les âmes la vérité divine, la grâce et la vie divine. L'Eglise assure précisément — quelque paradoxale que puisse paraître une telle affirmation — par son caractère impersonnel, la liberté de la personnalité chrétienne. Elle préserve de la domination spirituelle et de la prétention que pourraient avoir certaines personnalités à s'ériger en intermédiaires indispensables. En plaçant le Christ et le fidèle en face l'un de l'autre directement, l'intervention de l'Eglise ne sépare donc pas, elle unit au contraire, ou plutôt : elle protège et assure cette mystérieuse et merveilleuse communication entre le Christ et l'âme. Elle protège et assure le contact immédiat et l'échange de vie entre la tête et ses membres.

Cette doctrine vaut aussi bien pour la mission doctrinale que pour la mission sacerdotale et pastorale. L'*Enseignement* de

l'Eglise repose sur la parole du Seigneur : vous n'avez qu'un seul maître, le Christ (Math. XXIII, 10). Lorsque le prêtre catholique annonce la parole de Dieu, ce n'est pas un homme qui prêche, c'est le Christ lui-même. La prédication du pape dans la Chapelle Sixtine n'a donc, aux yeux de la vraie foi chrétienne, pas plus de valeur que celle du plus modeste curé du village le plus isolé. Car ce n'est ni Pierre, ni Paul, ni Pie qui prêche, mais : « c'est le Christ qui prêche ». Toute l'histoire des luttes de la foi chrétienne est dominée par cette conviction que c'est le Christ qui est le seul Docteur dans l'Eglise. Parce que sa prédication vient exclusivement du Christ, l'Eglise peut tenir ferme et courageusement au message du Christ qu'elle transmet. Voilà pourquoi il ne saurait être question pour elle de « se moderniser », c'est-à-dire de suivre l'esprit du temps. Son enseignement n'est et ne veut être que la continuation aux hommes de son temps du message du Christ prêché par les apôtres. La recommandation si pressante de S. Paul à son disciple: « Timothée, garde le dépôt qui t'a été confié! » (II. Timoth. I, 14 ; cf. I Thimoth. IV, 16 ; VI, 14) est le programme de toute la prédication de l'Eglise. L'esprit traditionnel et conservateur de l'Eglise découle directement et logiquement de ce qu'on pourrait appeler son Christocentrisme fondamental.

Aussi, l'Eglise s'est-elle toujours mise en garde contre la tyrannie de certaines personnalités qui auraient voulu imposer leur direction, de certaines écoles et de certains courants. Dès qu'elle a cru discerner que, par ces écoles, la conscience chrétienne des fidèles, le message du Christ conservé par la Tradition étaient troublés ou menacés, elle n'a jamais hésité à se prononcer même contre les plus brillants de ses fils, un Origène, un Augustin. Et toutes les fois qu'au lieu du fonds traditionnel, du sol solide de l'histoire des données chrétiennes primitives de la conscience chrétienne qui continue, la spéculation et la petite expérience personnelles, en un mot la pauvre petite individualité prétendait se faire porteur du message du Christ, l'Eglise a immédiatement prononcé son anathème. Et cet anathème, elle n'hésiterait pas à le prononcer même si un ange venu du ciel apportait une doctrine autre que celle qui a été transmise depuis les apôtres. L'histoire de l'enseignement de l'Eglise n'est autre que celle d'un tenace attachement au Christ, d'un approfondissement rigoureux

du message de Jésus : vous ne devez avoir qu'un seul Maître, le Christ (1).

Le Christ, le « Seigneur » de la communauté chrétienne, est en réalité, nous venons de le voir, le seul qui enseigne dans l'Eglise, Il est aussi le seul qui opère lorsque l'Eglise administre les *sacrements*. Il faut méconnaître cette doctrine fondamentale pour oser écrire que « dans la théorie scolastico-dogmatique de l'efficacité des sacrements, on retrouve les conceptions primitives d'une force automatique ».

L'Eglise catholique enseigne que les sacrements agissent ex opere operato et non pas ex opere operantis, c'est-à-dire que la grâce sacramentelle est produite non pas par les efforts personnels de bonne volonté et de prières de celui qui reçoit le sacrement, mais par l'efficacité objective du signe sacramentel lui-même. Dans chaque sacrement, il y a quelque chose d'extérieur qui est posé (opus operatum). Entendons par là une certaine union, très spéciale, conforme à l'institution faite par le Christ d'une chose (la matière) et d'une ou plusieurs paroles (la forme). Dès que ce rite est accompli conformément à l'intention de l'Eglise, le sacrement existe et la grâce sacramentelle opère comme « œuvre du Christ » (opus Christi) indépendamment de la part d'activité apportée par celui qui le reçoit (opus operantis) et simplement parce qu'il a été administré validement. Ainsi, par le seul fait qu'au nom de la Très Sainte Trinité l'eau du baptême est versée sur la tête de l'enfant qui vient de naître, celui-ci est admis dans l'amitié de Dieu. Aussitôt, le Ciel s'ouvre et la voix du Père proclame : « Tu es mon fils bien-aimé. »

Le rite sacramentel communique effectivement la grâce du salut, « sans intervention du sujet », au moins quand il s'agit de l'entrée en grâce d'un enfant qui n'a pas encore l'usage de la raison. Quand il s'agit d'un adulte en qui la conscience morale et religieuse est éveillée, une préparation subjective — par les actes de foi, de pénitence, de repentir — à la grâce objective apportée par le rite sacramentel est nécessaire:

1. S. Augustin : Christus est qui docet. Cathedram in coelo habet.. schola ipsius in terra est et schola ipsius corpus ipsius est. Caput docet membra sua, lingua loquitur pedibus suis. Christus est qui docet : audiamus, timeamus, faciamus (*de disc. Christ.*, 14, 15).

L'Eglise enseigne que les efforts de l'adulte qui reçoit le sacrement ne sont pas la cause qui produit ou attire la grâce (causa efficiens), mais constituent une préparation qui met en état de la recevoir (causa dispositiva). La cause productrice de la grâce est exclusivement le Christ lui-même qui, en instituant des signes sensibles de la grâce, manifeste et offre sa volonté de distribuer sa grâce. Originairement, in actu primo, la grâce est donc quelque chose de donné, quelque chose qui, en dehors et au-dessus de tout effort du sujet qui reçoit le sacrement, est conféré par le rite sacramentel. Quant à savoir si cette grâce, ainsi offerte objectivement, sera reçue efficacement en moi, cela dépend de ma disposition subjective. En fait, la pénétration réelle de la grâce dans mon âme ne dépend pas de la grâce seule, elle résulte de la collaboration de deux facteurs : la grâce du Christ et ma bonne volonté. Peut-on vraiment retrouver dans cette doctrine sacramentelle quelque chose de la croyance primitive qui attribue à certains objets étranges des forces surnaturelles ?

Parler d'une « efficacité magique » du sacrement, c'est le séparer de son unique racine, le Christ, exclusif distributeur de la grâce, et lui conférer une existence séparée.

Le sacrement, au lieu d'être le signe sensible de la grâce, deviendrait ainsi une source indépendante, douée d'une force surnaturelle, un vrai « charme » sacré. En réalité, le sacrement n'existe pas par lui-même. Il n'a tout son sens et même sa réalité que dans et par le Christ. S. Thomas explique très bien qu'il n'est que la cause instrumentale dont le Christ, distributeur de la grâce, se sert, le signe, perceptible pour les sens, dont Il utilise la signification symbolique pour produire dans l'âme du croyant des effets surnaturels correspondant à ce symbole. Et même, d'après l'opinion scotiste, soutenue de nos jours par bon nombre de théologiens, le signe sacramentel ne contient aucune causalité « physique ». La grâce découle immédiatement de Jésus dans l'âme du croyant. Le sacrement n'est qu'un signe que Jésus a voulu rendre extérieur et sensible et auquel il a attaché, comme à une condition, la distribution de sa grâce, c'est un : Je le veux, sois purifié ! rendu sensible et efficace.

A vrai dire, dans la doctrine catholique du sacrement, il reste quelque chose d'objectif, d'impersonnel. Il est vrai que la grâce

du Christ dépend, comme de sa cause, non pas des efforts religieux et moraux du sujet, mais du signe sensible, effectivement posé. Mais pourquoi en est-il ainsi ? Parce que, dans ce caractère impersonnel, objectif du sacrement, comme dans celui de l'enseignement de l'Eglise, se manifeste ce qu'il y a de plus profond, de plus intime, savoir sa liaison si spéciale avec le Christ, son action qui vient simplement de la plénitude du Christ, son pouvoir sanctifiant dû à la seule force du Christ. Parce que, précisément, ce n'est pas ce qui est humain en elle qui sanctifie les hommes, mais uniquement la force du Christ. La grâce du Christ n'est pas attachée à des actes humains, à la foi ou à la pénitence du pécheur ni même à la prière et aux sacrifices des âmes saintes, unies à Dieu, des personnes gratifiées de charismes, des saints prophètes, évêques ou prêtres, elle est attachée à quelque chose de totalement impersonnel, à un signe mort qui, par lui-même, n'a d'autre avantage que celui d'être un signe voulu par le Christ, une expression authentique de sa volonté de distribuer la grâce. Cette formule « ex opere operato » garantit donc ce qu'il y a de plus profond dans le christianisme, pour quoi l'apôtre de S. Paul a lutté et souffert, l'entière gratuité de la grâce et la pensée que le Christ est « tout en tout » (omnia et in omnibus Christus).

Comme cette doctrine de l'objectivité du sacrement est au cœur même du christianisme, elle est évidemment aussi ancienne que lui, aussi ancienne que le corps du Christ, l'Eglise.

La théologie biblique insiste fortement pour montrer que, dans S. Paul et dans S. Jean, nous trouvons déjà ce caractère indépendant de la personne dans le sacrement, l'action *ex opere operato*, sinon en termes exprès au moins équivalemmment, et que leur doctrine sacramentelle rend un son nettement semblable à celle du catholicisme actuel. Comment pourrait-il d'ailleurs en être autrement ? Du moment que le Christ est au centre de l'activité de l'Eglise et que c'est bien réellement de sa plénitude que nous recevons tout, par là même, disparaissent toutes les sources purement humaines de salut. Il n'y a plus d'intermédiaire humain, comme le remarquait S. Augustin s'adressant aux Donatistes. Le Christ seul opère. Lorsque, dans la communauté des premiers chrétiens de Corinthe, certains s'attachaient à des personnalités favorisées de charismes et qu'ainsi se for-

maient les partis de Pierre, de Paul, d'Apollos comme s'ils avaient cru tenir leur salut de l'une ou l'autre de ces personnalités humaines, S. Paul s'éleva, avec toute la flamme de son zèle de témoin du Christ, contre une pareille humanisation de l'Evangile. « Qu'est-ce donc qu'Apollos, qu'est-ce donc que Paul ? des ministres par le moyen desquels vous avez cru... nul ne peut poser un autre fondement que celui qui est déjà posé, savoir Jésus-Christ » (I. Corinth. III, 4).

La doctrine catholique des sacrements affirme simplement avec fermeté *ce* fondement de tout le christianisme. Dans les luttes, qui ont duré des siècles, contre les Montanistes, les Novatianistes et les Donatistes, plus tard contre les Vaudois, les Albigeois et les Hussites, l'Eglise a toujours repris et soutenu la parole de S. Augustin : « C'est par eux-mêmes que les sacrements sanctifient, non par les hommes qui les confèrent. » Ce ne sont pas les hommes en effet qui baptisent ou absolvent, mais le Christ seul. Précisément parce que le sacrement chrétien, par son caractère indépendant des personnes, exclut tout intermédiaire des autorités humaines, il assure les échanges immédiats de la vie entre la tête et ses membres. Il en résulte que, nulle part, la liberté personnelle dans la vie religieuse n'est assurée autant que dans le catholicisme. Telles les innombrables feuilles d'un arbre dont aucune ne ressemble absolument à une autre, les formes de la piété chrétienne, dans lesquelles se manifeste la vie du catholique avec le Christ, sont innombrables aussi.

Il nous reste à dire encore un mot sur la fonction pastorale, le *pouvoir de gouverner* dans l'Eglise.

L'Evangile de S. Jean rapporte que le Christ ressuscité, s'adressant à l'apôtre Pierre, lui dit : « Pais mes agneaux, pais mes brebis ! » Ce ne sont pas ses brebis à lui que Pierre est chargé de paître, ce sont les brebis du Christ. Le pouvoir pastoral apparaît ainsi clairement en S. Jean comme une lieutenance, un pouvoir à exercer au nom du Christ. C'est d'ailleurs dans ce sens que S. Paul l'exerce à l'égard de l'incestueux de Corinthe : c'est « au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ » et « avec toute la puissance du même Seigneur Jésus-Christ » qu'il le livre « à Satan pour la mort de la chair afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus » (I. Corinth. v, 3 sq.). Toutes les mesures

disciplinaires de l'Eglise sont inspirées par la conscience qu'elles doivent être prises au nom et dans la puissance de Jésus. Cependant la fonction pastorale dans l'Eglise, le pouvoir de gouverner, ne s'appuie pas, comme le pouvoir doctrinal et sacerdotal, immédiatement sur les réalités surnaturelles données une fois pour toutes dans la révélation du Christ, sur la réalité du dogme et du sacrement. Elle a pour objet l'introduction de cette réalité surnaturelle dans la vie pratique, l'application des normes et des valeurs chrétiennes, dans la vie des peuples et des individus. Comme cette vie se développe et se modifie de jour en jour, l'Eglise ne saurait prétendre, que chacune de ses mesures de gouvernement sont d'une manière absolument certaine, dans la ligne et l'esprit de Jésus. Il est donc possible que, selon la remarque plusieurs fois faite déjà par S. Augustin, dans les prescriptions du gouvernement de l'Eglise, quelque chose d'humain, de trop humain arrive à se glisser et qu'on y relève des erreurs et des fautes. Mais si telles mesures particulières peuvent paraître regrettables, le but poursuivi, les principes inspirateurs, et les mesures décisives n'en manifesteront pas moins, pour le fidèle, l'esprit authentique du Christ, son amour et sa force cachés. Le catholique sait que l'autorité de l'Eglise recouvre le principe absolu de la vérité, de la justice et de l'amour. Pour lui donc est résolu le problème que pose d'une manière si aiguë Dostoïevski dans sa légende du Grand Inquisiteur ou plutôt dans le roman des frères Karamasoff, qui n'est légendaire qu'en partie, problème qui consiste à demander si autorité humaine n'est pas synonyme d'oppression. Eh oui ! toute autorité *purement* humaine est nécessairement tyrannie, qu'elle s'exerce par le moyen d'un seul ou par le moyen d'une multitude. C'est dans la « théocratie » seule que l'homme est affranchi de l'homme, car, là seulement, il sert non pas l'homme mais Dieu. Par là s'explique le mystère, déconcertant pour celui qui ne regarde que du dehors, de l'obéissance filiale avec laquelle le croyant se soumet aux prescriptions de l'Eglise, et qui lui fait soumettre docilement et courageusement sa pensée et sa volonté propres à la volonté du Christ qui dirige l'Eglise, volonté qui s'affirme par l'autorité de l'Eglise. Par cette obéissance le croyant élargit délibérément son moi mesquin et étroit en le confondant avec le moi de l'Eglise. Il n'y faut pas voir une obéissance de cadavre ou une mentalité

d'esclave, mais un acte véritablement *religieux*, une soumission absolue à la volonté de Jésus qui opère dans l'Eglise. Une telle obéissance n'est ni une lâcheté ni une faiblesse, mais un acte de force et de générosité, un acte viril et fier même devant les trônes. Il va dans sa fidélité loyale jusqu'au sacrifice des biens de la terre et même de la vie, c'est le sacrifice de soi-même au Christ qui anime l'Eglise. Dans cette fidélité se montre la noblesse du sang qui coule dans les veines du croyant.

Que, demain, une tempête s'élève sur les communautés chrétiennes, qu'elles aient à verser leur sang pour confesser leur foi, je ne sais pas si toutes les communautés se tiendront fermes et fidèles dans leur union au même Christ, si les liens qui, dans des temps calmes, suffisaient à les tenir unis entre eux, ne se déferont pas en mille morceaux comme des fétus de paille dispersés par le vent. Mais je sais bien que le lien qui unit l'Eglise et ses membres, celui-là, aucun Esprit mauvais ne pourra le rompre, car il n'est pas de la terre. Il a été tressé par le « Seigneur » de l'Eglise, par le Dieu fait homme, le Christ Jésus.

KARL ADAM.
Prof. à l'Université de Tubingue.

(Traduit de l'allemand par E. RICARD.)

RAISON NATURELLE

ET RELIGION SURNATURELLE

De la place de la Nature dans la Doctrine Catholique[1]

L'une des deux idées présentées dans notre article de février — celle de la convenance et de la bienvenue que la Foi surnaturelle trouve en la Raison naturelle — a été reprise et développée dans notre étude de septembre dernier. Nous voudrions ici reprendre l'autre qui, corrélative à la première, a trait à la place de la nature et de la raison naturelle dans la doctrine catholique.

Cette dernière idée, d'ailleurs, n'est-elle pas implicitement comprise dans la doctrine catholique de la Grâce surnaturelle elle-même et de la Foi ? Selon cette doctrine, en effet, la Grâce surnaturelle, en venant assumer la nature, ne vient point la dénaturer, et moins encore l'écarter et s'y substituer, l'exempter ici-bas de ses conditions temporelles et de ses tâches naturelles, en un mot la *remplacer*. *Gratia non destruit naturam sed perficit*. C'est la théologie luthérienne qui présente la Grâce comme se substituant à une raison prostituée et à la nature. Dans la doctrine catholique, révélation et théologie *supposent*, (loin de remplacer) raison et philosophie. Si la nature, selon elle, est concevable en droit sans la Grâce et la raison sans la révélation, la Grâce n'est pas concevable sans la nature, ni la révélation sans la raison. La « raison » du « fidèle », élevée à la vocation surnaturelle, garde sa nature, et, avec sa nature, son office essentiel. Rien n'est plus contraire à la doctrine catholique que le fidéisme. La *grâce chré-*

1. Voir les numéros de février et de septembre 1930.

tienne n'a que faire si ce n'est en une *nature humaine*, en une nature *raisonnable et spirituelle ;* et le Dieu fait *homme* du christianisme catholique serait venu sans raison faire œuvre de grâce ici-bas si ce n'eût été pour élever *l'homme* au don de Dieu. Or, c'est la raison qui spécifie l'homme. Prétendre installer la foi surnaturelle en la place d'une raison naturelle écartée, ce serait donc méconnaître, non seulement la nature, mais la grâce, puisque la prétendue foi ainsi installée ne serait plus la foi véritable. Et c'est ici la méconnaissance de la nature qui entraînerait celle de la Grâce.

Mais dire que la Grâce assume une nature qu'elle suppose, c'est dire que la nature et l'œuvre droite de la raison naturelle ne font pas moins partie intégrante de la doctrine catholique que le surnaturel auquel la nature est, par elle-même, appelable, et, par grâce, appelée. Et c'est dire aussi, et du même coup, que l'affirmation d'un ordre naturel, connaissable par la raison, l'affirmation d'une morale naturelle et d'un droit naturel conçus comme *disciplines rationnelles* fait partie intégrante de cette doctrine même[1]. Et, c'est dire enfin que la grâce, en venant confirmer et surnaturaliser ces disciplines rationnelles, ne vient point les dérationaliser, ni les abolir pour les remplacer, *ni leur fournir le fondement essentiel qu'elles trouvent déjà dans la nature, et qu'elles tiennent de la raison.*

L'oubli, en la doctrine, de la nature et de la raison naturelle serait donc d'une extrême gravité, entachant d'erreur la doctrine entière. Faire de la doctrine de la *nature* une discipline étrangère et extérieure à la doctrine *catholique*, ce ne serait pas seulement laisser celle-ci *incomplète*, ce serait la fausser toute ; car, la doctrine surnaturelle elle-même, qu'on prétendrait alors garder seule, serait, du fait de cette omission, altérée à son tour, et, à vrai dire, ruinée, la surnature ne pouvant advenir en l'homme si ce n'est à la nature de l'homme qu'elle advient.

I. — *De l'office de la raison naturelle dans la doctrine. Le fondement rationnel de la Morale et du Droit.*

Il ne saurait ici entrer dans notre dessein d'envisager, dans

1. Il est clair que, ce qui fait partie essentielle de cette doctrine, c'est l'affirmation d'un ordre naturel rationnellement connaissable, et des points fondamentaux de cet ordre — et non point tel ou tel système explicitement formulé de philosophie naturelle.

l'ensemble de ses tâches, l'office de la raison dans la doctrine catholique. Cet office, à vrai dire, est présent partout, jusque dans l'accueil et le traitement du dogme révélé ; l'examen des titres apologétiques de la révélation et le développement théologique du dépôt dogmatique étant des tâches rationnelles. Ces tâches toutefois sont *consécutives* au *fait* d'une révélation présentant ses titres et offrant son thème à développer, et, en ce sens, *contingentes* puisque consécutives à un fait non nécessaire. Nous nous limiterons ici à la considération de l'office nécessaire (logiquement antérieur au fait contingent de la révélation), qui est propre et essentiel à la raison dans l'édification de la doctrine naturelle de la Morale et du Droit, partie incontestablement intégrante de la doctrine catholique.

Le fondement de la Morale et du Droit est un fondement rationnel, qui, confirmé par la révélation gracieuse, n'en demeure pas moins rationnel. Est-il contestable que ce soit là une thèse essentielle en cette doctrine ? Prenons, pour fixer de suite le regard, les lois du Décalogue. Le *fait* que, par grâce, elles aient été *écrites* sur les tables de Moïse, puis portées *ex auditu* à la connaissance du peuple de Dieu, n'empêche en rien qu'elles soient d'abord et essentiellement des *lois non écrites*, édictées ou édictables en droit par *la raison naturelle*. Le fait que notre raison créée, quoique non abolie, ait été assez meurtrie par le refus que (contre nature), elle fit de la Grâce, pour en perdre la vue rationnelle aisée et spontanée, le fait ensuite que la Raison incréée et divine ait gracieusement pris sur le Sinaï la voix de la révélation et l'organe du prophète pour les faire entendre et les rappeler à la raison humaine blessée, n'enlève rien à la *nature rationnelle de ces lois*. Par l'effet de ses cicatrices profondes, l'œil de notre raison peut avoir une peine, parfois invincible, à voir ces lois, et à voir qu'elles commandent rationnellement et du dedans ; mais lorsque, du dehors, *ex auditu*, on vient à l'aider, en les lui rappelant, à en retrouver la vue rationnelle intérieure, c'est du dedans encore et rationnellement qu'elles commandent. Et nous voudrions précisément montrer que, s'il n'en était ainsi, si elles n'étaient qu'écrites au dehors sur des tables et prescrites du dehors, sous menace de sanction, par une voix *sensible* (tels des règlements militaires disant : sit pro ratione voluntas), elles pourraient être encore sans doute des mesures tutélaires d'ordre exté-

rieur et de sécurité sociale, mais n'auraient plus caractère de lois *morales.*

Si la méconnaissance du fondement *rationnel* de la Morale et du Droit est une erreur grave au regard du catholicisme, on ne peut nier que le risque de cette erreur soit un risque auquel le « fidèle », comme tel, se trouve exposé, puisque c'est en tant que fidèle qu'il peut, par erreur d'optique, voir dans le surnaturel, une abolition et un remplacement de la nature. Il n'y a pas lieu d'être surpris que ce soient les biens les plus hauts qui portent avec eux les risques les plus grands. *Corruptio optimi pessima.* Le bienfait infini proposé au fidèle ne peut lui être offert sans que cette offre l'expose, s'il l'accueille de travers, à des périls proportionnés. Une conception erronée du rapport de la nature et du surnaturel entraîne notamment, chez le fidèle, un double danger possible : d'une part, rattacher *la morale* à la foi *surnaturelle* comme à son fondement essentiel ; d'autre part, et en conséquence, considérer la *nature*, en tant que telle, dans le règne humain, et notamment dans le domaine *temporel* de la vie humaine, comme extrinsèque à la vie *spirituelle* et à ses exigences *morales ;* en un mot, faire de la morale la propriété du *surnaturel*, et, du même coup, amoraliser la *nature.*

Est-il vraiment besoin ici de prévoir et d'écarter le reproche, bien mal fondé, de rendre ainsi la vie morale indifférente à la vie surnaturelle, et la vie surnaturelle superflue dans la vie morale ?

Que la foi surnaturelle fasse à la vie morale un don *infiniment précieux*, qu'elle lui apporte un secours et des forces d'un prix *infini ;* que ce don, du seul fait que l'offre divine en est proposée à l'homme, devienne indispensable à la vie morale, en ce sens que le refuser serait blesser la nature même de l'esprit ; que, de plus, la nature humaine ait reçu une telle blessure, de la chute dont précisément la foi chrétienne enseigne le dogme, et qu'elle se trouve impuissante, sans l'aide de la Grâce rédemptrice, à vivre selon ses propres exigences rationnelles : ces points, pour le chrétien, ne sauraient être mis en doute. Que, effectivement, la vie morale humaine ait été, dans sa moyenne, marquée d'une misère à laquelle le christianisme s'est montré seul capable de porter un secours efficace pour la masse des hommes ; que la foi

chrétienne ait été à l'homme, dans l'histoire, son meilleur auxiliaire, sa « grande paire d'ailes indispensable », jusque dans son propre métier d'*homme*, ce n'est aucunement ce qui est ici en cause, et c'est d'ailleurs ce que reconnaît généralement l'histoire impartiale. Mais que ce soit dans la foi *surnaturelle*, comme telle, et dans la révélation reçue *ex auditu*, que l'obligation morale et le droit trouvent leur fondement essentiel, le fondement sans lequel ils ne seraient pas fondés, là est l'erreur, lourde de conséquences, qu'il devrait être oiseux de signaler, et dont cependant, il faut peut-être dire que, fidèles, nous ne nous gardons pas toujours suffisamment.

Il arrive, — qui ne le sait ? — que des croyants, fragiles dans leur vertu comme dans leur foi (et qui de nous est exempt de cette fragilité ?), pensent, en se détournant de l'appel de la foi, et en cessant de croire, se trouver du même coup déchargés du « fardeau » de la Morale et de la « superstition » du droit. Double mécompte : d'abord, parce que la foi surnaturelle, en les quittant, n'a nullement emporté avec elle le Devoir imposé par la Raison naturelle ; ensuite, parce qu'elle a emporté les plus précieuses des forces que nous puissions trouver devant le Devoir pour faire face à notre métier d'homme. Ces forces perdues, le Devoir demeure, comme et avec la *Raison*, comme et avec la *nature*. Il est là, pourvu seulement que la nature humaine soit là, cette nature étant raisonnable. Pour le « gentil » comme pour le « fidèle », l'attentat à l'ordre que connaît et commande la raison est un attentat à la nature de la personne raisonnable, partant un attentat à la loi morale. La faute morale est avant tout et essentiellement une faute contre *nature*, l'accueil par la volonté de ce qui est, au regard de la raison, une dérogation à l'ordre son objet. Cette exigence d'ordre, qui définit la raison même, est une exigence de la *nature raisonnable*, indépendamment de la révélation et de la grâce *surnaturelle*.

Prenons, par exemple, parmi les préceptes de morale naturelle que rappelle le Décalogue, la loi de véracité qui interdit le faux témoignage, et, d''une façon générale, le mensonge. Le choix de cet exemple est d'ailleurs privilégié, s'il est vrai que le mensonge, la supercherie, la ruse — dans la vie sociale ou la vie intérieure, — la dissociation admise entre la volonté voulante et la volonté voulue, sont présents, au fond, à toute faute morale. Le

fait que cette loi de véracité est écrite dans le 8e précepte du Décalogue lui enlève-t-il le caractère *essentiellement rationnel*, qu'elle a de droit ? Abolit-il l'aperception rationnelle de la contradiction impliquée en tout mensonge, et partant de l'interdiction du mensonge entraînée par l'exigence d'ordre qui définit la raison même ? Admettons que Dieu n'ait pas fait à son peuple la faveur de parler sur le Sinaï à son prophète. Il suffit néanmoins que la *raison* soit en nous (et elle y est par *nature*), et qu'elle ne se soit pas aveuglée en s'oubliant elle-même, pour qu'elle voie une contradiction, une irrationalité, un désordre, dans l'acceptation particulière d'un acte qui ne peut sans se nier entrer dans l'universel pour en faire harmonieusement partie. Car, ne pouvant mentir si je ne puis me faire croire, et ne pouvant me faire croire si mentir n'est hors la loi, je ne puis mentir sans me mettre moi-même hors la loi, hors de l'ordre, hors des exigences universelles de la raison. Et il en va de même de toute loi de morale naturelle. Si elle est loi de morale *naturelle*, c'est qu'elle est exigée par la *raison*, qui exige l'ordre et l'universel, et requiert de moi que chacun de mes actes soit à même de faire partie d'un ordre, de jouer sa partie dans un concert, ne soit pas une fausse note ; et toute faute contre la morale *naturelle* est faute contre *nature*, parce que consistant en l'acceptation pratique d'une contradiction, c'est-à-dire en un attentat à la *Raison*.

Penserait-on magnifier davantage l'importance du surnaturel en le mettant au fondement essentiel de la Morale et du Droit ? Ce serait gravement se méprendre ; car non seulement, ce ne serait pas fonder la Morale et le Droit ; mais ce serait, de plus, ruiner le surnaturel lui-même, puisque le don surnaturel n'est une grâce et un bienfait et n'a de signification que pour une *nature morale*. La grâce que nous propose la doctrine catholique ne vient point, en nous, spiritualiser une nature vide d'esprit, mais surnaturaliser une *nature spirituelle*[1].

1. Et ce n'est nullement contredire ou atténuer cette vérité capitale qu'ajouter, encore une fois, que la *vie spirituelle* d'une *nature spirituelle* requiert la grâce surnaturelle, *du fait que* la grâce s'est offerte à combler le « desiderium naturale » inscrit en cette nature. Car s'il est, comme nous l'a montré S. Thomas, de la *nature* de l'esprit de porter ontologiquement le vœu de la grâce, c'est refuser de vivre *selon l'esprit*, de vivre spirituellement que repousser l'offre de la Grâce. Ce que la grâce offre n'est point, selon l'expression thomiste « aliquid naturae », mais est « naturae finis » ; il serait donc contre *nature*, pour un esprit, de refuser sciemment l'offre du don surnaturel.

Ce serait donc méconnaître du même coup la nature et la grâce dans la doctrine catholique, que fonder la Morale sur la Foi. La connaissance morale est une connaissance propre de la nature raisonnable comme telle.

Mais il nous semble important, pour ne point méconnaître la *nature morale*, d'apercevoir avec plus de distinction son *fondement rationnel*. Il faut dire, certes, que la *morale* est objet de *raison* et de *philosophie*[1]. Mais cette vérité, qui est essentielle à la doctrine catholique, doit être maintenant considérée et analysée plus attentivement pour sortir de l'imprécision.

Supposons que la Révélation et la Grâce, qui eussent pu, sans nul désordre, ne pas être, n'eussent pas été. Voici l'homme laissé à sa seule nature raisonnable, à l'usage de sa seule raison, à sa seule *philosophie*. Il n'en faut pas plus pour qu'il soit un être de nature *morale*, une *personne*, pour qu'une *Morale* et un *Droit* soient pour lui fondés. Le don de la Grâce surnaturelle, s'il vient, en fait, combler, le « desiderium naturale » de cet être spirituel, ne détruit en rien ni ne remplace le caractère *rationnel* et *naturel* de ce fondement. Mais comment la raison fonde-t-elle la morale et fait-elle de la personne un sujet de devoir et de droit ? C'est ici, nous semble-t-il, qu'il convient d'éviter toute équivoque. Et il y aurait équivoque à dire que la Loi morale ne découle de la Raison que *si* et *après que* la raison s'est élevée à l'affirmation explicite de Dieu, et que c'est de cette connaissance métaphysique expresse que dérive la connaissance morale qui oblige moralement ; en d'autres termes, qu'il n'y a pour l'homme de loi morale que moyennant une théodicée *explicite*, et que c'est la reconnaissance expresse, par la raison, de l'existence de Dieu, qui fonde l'obligation morale et le droit. L'obligation morale, en nous, serait, un un mot une *conséquence* — nous ne disons pas : de l'existence de Dieu ; mais : de l'affirmation de Dieu à laquelle serait arrivée une pensée raisonnable, *jusque-là ignorante de sa nature* MORALE *et dénuée d'obligation*. Autrement dit encore, il n'y aurait pas de Morale aux yeux de

1. Remarquons que si l'Eglise professe avoir la garde de la morale, ce n'est pas proprement à titre de gardienne du dépos *révélé ;* mais à titre d'abord de gardienne d'une doctrine qui comprend *la nature* et selon laquelle la reconnaissance et le respect de la nature sont condition essentielle de vie surnaturelle.

la raison avant que les yeux de la raison eussent aperçu que Dieu est ; et l'apparition de la Morale serait l'effet de cette aperception.

Il nous semble, au contraire, que c'est l'agnosticisme moral qui est la forme première et implicite de l'agnosticisme métaphysique, et la négation du Devoir la forme implicite et première de l'athéisme. La Loi morale est rencontrée d'abord par la raison sur les voies intérieures, qui mènent à l'affirmation explicite de Dieu, avant d'être à nouveau reconnue et pénétrée plus parfaitement à la lumière que fait descendre sur elle l'aperception rationnelle de l'Etre divin. Dès avant que la raison ait fait de sa vertu propre l'usage qui l'élève à cette aperception, elle oblige moralement la créature raisonnable, par là même que, à titre de raison, elle fait valoir sur sa volonté son exigence pratique d'*ordre*, son droit de raison, son impératif.

Nous disons : dès *avant*. Il va de soi qu'il s'agit d'une antériorité logique. Et on nous objecterait en vain que nous avons, pour la plupart, affirmé explicitement le Dieu qu'on nous a enseigné, et dont on nous a enseigné en même temps les commandements, avant d'avoir aperçu le caractère rationnel de la loi morale, et que la valeur impérative de cette loi lui vient précisément de ce qu'elle est « commandement de Dieu ». C'est là ce qu'il s'agit, non point sans doute de contester, mais de comprendre. Et ce serait ne l'avoir pas compris que faire dépendre et descendre de l'affirmation explicite du Dieu qui commande la conscience de l'obligation, au lieu de remonter de l'obligation rationnelle aperçue à l'aperception de l'origine divine de la Raison qui oblige. Ce qu'il faut comprendre, c'est que le Dieu à l'affirmation duquel se serait élevée une raison ignorante de l'obligation morale ne serait pas encore le Dieu qui oblige moralement, et que le commandement ainsi reçu ne serait pas encore un commandement de nature morale. Car ce Dieu ne serait pas encore à notre propre regard le Dieu qui nous est plus intérieur que nous-mêmes ; et ce commandement et cette obligation nous viendraient de lui comme d'un dehors. C'est dans la nature raisonnable que doit se raciner la morale pour être bien la morale ; ou plutôt, la nature morale n'est autre chose que la nature raisonnable même, terrain naturel où s'élève la « noble tige » du devoir. La raison, par laquelle nous

sommes des êtres moraux et des personnes, nous a déjà liés moralement et a déjà fait valoir sur notre volonté l'exigence de l'ordre, son objet propre, lorsque, venant à scruter son origine, elle se reconnaît elle-même comme un reflet du Divin. La volonté d'un être raisonnable est déjà obligée par la raison lorsque cet être, cherchant la provenance de ce commandement intérieur, prend conscience explicite de l'implicite affirmation de l'Etre divin, intrinsèquement exquissée dans la connaissance morale. C'est ainsi que la lumière diffusée par le soleil nous éclaire dans notre maison, pourvu seulement que le soleil soit, et dès avant que se soit explicitée en notre pensée la connaissance de l'existence du soleil. Voir clair, c'est implicitement affirmer le soleil ; mais ce n'est pas de notre affirmation explicite du soleil que provient la clarté de notre maison[1].

Ce serait donc dénaturer et, à vrai dire, supprimer l'obligation morale que la fonder sur un commandement divin *s'imposant à nous comme une hétéronomie*. C'est bien, en effet, supprimer l'obligation morale que méconnaître la nature morale de l'obligation ; et c'est bien méconnaître la nature morale de l'obligation que méconnaître, avec son fondement *rationnel*, son intériorité, et, en ce sens, l'autonomie de son commandement. Car il n'y aurait point une loi morale là où il n'y aurait plus qu'une loi prescrite par une volonté à une autre volonté, une loi toute hétéronome. L'autonomie morale véritable consiste, non pas certes en ce qu'une volonté humaine ne relève que de soi, mais en ce qu'elle relève de la raison et de l'aperception rationnelle de l'ordre que veut la raison. C'est cela même qui constitue la personne. La volonté de Dieu ne serait plus la volon-

1. Il est à peine besoin d'avertir que cette métaphore est imparfaite, comme toute métaphore, et doit être transposée *mutatis mutandis*. Lorsque, voyant clair dans ma maison, je viens à connaître intellectuellement la provenance solaire de cette clarté, mon œil de chair n'en voit pas plus clair par l'effet de cette vérité aperçue par l'œil de mon esprit. Mais lorsque, percevant déjà l'obligation morale que pose ma raison, je viens à connaître la provenance divine de cette exigence rationnelle, ou mieux la participation à la Raison incréée qu'est ma raison créée, je perçois mieux l'obligation ; la clarté de ma perception rationnelle est, comme dirait Leibnitz, portée à son comble.

Nous pourrions, si cela ne devait nous entraîner loin, introduire plus justement une comparaison, ou une analogie, qui ne serait plus une métaphore : celle de la valeur de l'évidence dans la métaphysique cartésienne. Car c'est bien à tort qu'on a reproché à Descartes un cercle vicieux consistant à fonder la valeur de l'évidence sur Dieu et l'affirmation de Dieu sur la valeur de l'évidence (Disc. de la Méth., 4e partie).

té *de Dieu* si elle n'était pour nous que la volonté d'un autre ; car Dieu, pour l'esprit, n'est pas « l'autre ». La volonté de Dieu est celle même de la Raison incréée et universelle dont notre raison est participante (« *Lumen intellectuale quod est in nobis*, nous a dit saint Thomas, *nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae* »). Nous en revenons donc à dire que c'est Dieu sans doute qui est au fondement dernier de la Morale ; mais en précisant qu'il s'agit de ce Dieu à la connaissance de qui notre raison s'est élevée sans avoir omis de passer par les raisons morales pour l'atteindre. Non pas que nous entendions écarter par là comme invalides les autres raisons ; mais les autres raisons n'atteignent le Dieu de la Morale que compénétrées elles-mêmes de raisons morales[1]. Si la pensée raisonnable n'a passé *que* par des raisons amorales pour aller à Dieu, si elle n'a induit *que* du

1. C'est de ce point de vue qu'est intéressant et mérite attention le livre, ou, plus précisément, la seconde moitié du livre consacré par M. Le Roy au *Problème de Dieu*. C'est son côté positif, son bon côté. Il est seulement regrettable que son côté négatif ne soit pas un bon côté et compromette l'autre ; et que ce soit, comme il arrive trop souvent, le mauvais côté du livre qui voile le bon aux esprits prévenus, risquant ainsi de desservir, par l'erreur contenue dans ses négations, la vérité importante contenue dans ses affirmations. Risque qui a pu entraîner des critiques ombrageux et imprudents à arracher ou stériliser le bon grain pour arracher ou stériliser l'ivraie, et à vouloir tout jeter au feu. Combien plus juste et sage le jugement de M. Jolivet dans la *Rev. Apol.*, d'août 1930.
D'ailleurs, ce serait sans doute comprendre imparfaitement les admirables voies — « les quinque viae » par lesquels S. Thomas suit la raison remontant au Dieu dont toute lumière rationnelle est participante, que les voir trop séparées et ignorantes les unes des autres. Elles s'intercompénètrent en réalité et chacune apporte aux autres l'appoint de sa lumière diffuse. Du point de vue qui, ici, nous intéresse, il conviendrait plus spécialement d'observer comment la quatrième compénètre les autres et, si l'on peut dire, les moralise toutes. N'en serait-il pas de même, chez Descartes, de la première ?
Et par contre, nous ajouterions volontiers que la raison qui ne s'élèverait à Dieu *que* par la voie morale serait, elle aussi, trop incompréhensive. Le Dieu qu'elle atteindrait nous apparaîtrait comme le Dieu de notre conscience intérieure sans nous apparaître aussi comme le Créateur et la Providence du monde en lequel, par notre corps, se trouve incarnée notre vie spirituelle, de cette nature extérieure qui, organe, en notre nature, de l'esprit, entre elle aussi à titre de servante dans l'ordre moral ; et alors la conscience morale serait comme coupée du monde où précisément il lui faut, par l'organe indispensable du corps, agir et œuvrer ; elle se heurterait à lui comme à un ordre disparate, rebelle au sien ; il y aurait *deux* ordres en irréductible conflit : mais deux ordres, par cela seul qu'ils seraient irréductiblement deux, feraient entre eux désordre. Cette difficulté fait l'impasse kantienne. De ce point de vue, c'est sans doute la cinquième voie qu'il conviendrait de voir compénétrer les autres. Il ne faut pas choisir trop arbitrairement les chemins qui mènent à Dieu, et dire trop

monde physique extérieur l'existence d'une Puissance créatrice, ce n'est pas encore, du moins à son propre regard, au Dieu de la personne morale, au Dieu qui oblige moralement qu'elle s'est élevée ; car elle en est encore à ignorer, de ce Dieu, l'attribut précisément dont l'aperception le ferait reconnaître par la raison morale comme son Dieu. L'existence affirmée par une raison métaphysicienne appuyée sur une connaissance purement physicienne n'est encore, en effet au sens littéral du mot, qu'une *ex-sistence*, une puissance extérieure ; et alors, fonder sur elle le Devoir, le Droit, la Morale, ce serait ne les fonder que sur une volonté s'imposant du dehors, par l'attraction ou la répulsion des sanctions dont elle dispose ; ce serait, en définitive, se condamner à *fonder* la Loi morale sur la sanction, ce qui serait invertir l'ordre. Il ne resterait plus de la Loi morale que le nom. L'Idée, sous le nom, n'est sauvée que si la Loi morale est conçue comme l'expression de l'exigence *intérieure* de l'ordre *rationnellement* aperçu et voulu ; et alors, c'est la même chose de dire qu'elle est un impératif rationnel ou de dire qu'elle est un impératif divin. Le reconnaître divin n'est qu'expliciter une affirmation qui est déjà implicite lorsqu'on le dit rationnel.

On objecte parfois à cela que, si la raison suffit à nous montrer ce que l'ordre exigerait, elle ne suffit point à nous y obliger, et que, les requêtes de l'ordre une fois aperçues par elle, il lui faut, avant d'y voir obligée la volonté, s'élever à l'explicite affirmation métaphysique de Dieu. Mais, si l'aperception rationnelle de l'ordre ne suffit pas à obliger moralement à l'ordre, l'aperception rationnelle de l'existence de Dieu fournira-t-elle en ce cas d'obligation morale ? Etre obligé du dehors, par la volonté d'un *autre*, à se soumettre à un ordre intérieurement aperçu, ce ne serait pas être *moralement* obligé, une obligation venue seulement du dehors n'étant pas de nature *morale*. Or, pour que la volonté de Dieu ne soit pas la volonté de « l'autre », il faut que la raison morale figure parmi les raisons qui nous font affirmer Dieu, et que, par là, nous affirmions Dieu comme intérieur à nous et plus intérieur que nous-mêmes. C'est donc la présence en nous de la raison, constitutive de notre nature, qui constitue

exclusivement : voici le mien. Ce chemin pourrait bien, étant exclusif, être insuffisant à mener à destination. Là sans doute est le tort de M. Le Roy. Et ce tort est, selon nous, le tort de l'idéalisme kantien bien plutôt que du réalisme bergsonien.

du même coup la présence en nous de l'obligation. La raison, par définition même, est l'exigence de l'ordre ; dès lors, ce que l'ordre exige, elle l'exige à l'instant même où elle l'aperçoit, et du fait qu'elle l'aperçoit.

Ce serait évidemment ne rien objecter à ce caractère essentiellement rationnel du fondement de la Morale, que lui objecter que Kant l'a soutenu. C'est là précisément le côté fort et solide de la philosophie morale de Kant. En apercevant avec netteté et en exprimant avec force cette nature rationnelle (et par là autonome en la personne raisonnable) de la Loi morale, Kant a bien vu et, somme toute, bien dit. Il n'a, d'ailleurs, ce faisant, fait autre chose que donner une expression particulièrement saisissante et un relief accusé à une vérité traditionnelle de la *philosophia perennis*. C'est cette vérité que Leibnitz avait perçue lorsqu'il écrivait : « Il y a un degré de bonne morale qui est indépendante, non seulement de la religion, mais de la métaphysique ; mais la considération de Dieu et de l'immortalité de l'âme porte la morale à son comble[1] ». Et c'est cette même vérité que rappelait comme traditionnelle, Mgr d'Hulst en son carême de 1891 : « Si on nous pose cette question : le fondement du devoir est-il en Dieu ? nous répondrons : il est en Dieu comme en son dernier support ; mais son support immédiat est l'ordre des relations, l'ordre des fins. Un être raisonnable assez éclairé pour reconnaître cet ordre, assez aveugle pour ne pas voir qu'il est le nom abstrait de Dieu lui-même aurait une raison suffisante de se sentir obligé au devoir ».

1. Indépendante, dit Leibnitz, *de la métaphysique*. Il convient, selon nous, d'entendre par là : d'une métaphysique explicite. Mais nous dirions volontiers que ce degré même de bonne morale est déjà, implicitement, un degré de bonne métaphysique, étant une affirmation de la réalité spirituelle et de l'Etre intérieur.

Un degré de bonne *morale indépendante*. Cette formule leibnitzienne, qui vient de nous apparaître comme expressive d'une vérité de *philosophia perennis*, pourra sembler malsonnante, entendue par des oreilles qui teintent encore du bruit des disputes contemporaines. Il importe de se dégager de la lourde équivoque qui pèse souvent sur ces mots, de même que sur le mot *autonomie*, si cher à Kant. Si, parlant de morale indépendante, on veut dire que la Loi morale s'impose à l'homme par là même qu'il est homme, c'est-à-dire de nature raisonnable, et cela indépendamment d'une révélation surnaturelle, indépendamment même d'une affirmation métaphysique explicitement antérieure à la morale, rien n'est plus juste — ni plus conforme à la doctrine catholique — que de parler de cette indépendance de la morale. La soutenir est soutenir la validité d'une Morale naturelle. Mais si maintenant, arguant de cette indépendance, on en infère la légitimité spirituelle du refus de la grâce surnaturelle of-

La théodicée couronne la morale ; la Grâce chrétienne la surnaturalise. C'est la raison qui la pose. Et la conscience morale est essentiellement la conscience raisonnable dirigeant et ordonnant l'action humaine.

Ainsi se définit à nos yeux la nature rationnelle du fondement de la Morale et du Droit. Une double remarque nous semble devoir venir à l'appui de cette position :

La preuve d'abord que la Morale n'est pas fondée sur la foi, que la raison est logiquement antérieure à la révélation, la nature au don surnaturel, la philosophie à la théologie, c'est que la conformité à la *Morale naturelle* est la première condition critique, ou plutôt, si l'on peut dire, la question préalable touchant l'authenticité d'une doctrine qui se dit révélée et surnaturelle. La légitimité de sa prétention serait écartée d'emblée du seul fait que le contenu de cette prétendue révélation surnaturelle contredirait aux exigences, notamment aux exigences morales, de la raison naturelle. Il y a, selon la raison et selon la doctrine catholique, à rechercher à quelles conditions une religion positive peut être acceptée et peut s'imposer à la conscience; ces conditions sont d'ordre rationnel, et la première est de ne pas heurter la morale naturelle.

La preuve, ensuite, que l'affirmation morale n'est pas inférée d'une affirmation métaphysique explicite logiquement antérieure, c'est que le critère moral est, devant une affirmation métaphysique, l'un des plus importants et décisifs. Toute affirmation métaphysique qui viendrait en contradiction à une exigence morale de la raison — ou, si l'on préfère, à l'implicite affirmation métaphysique contenue dans l'affirmation morale — serait par cela même infirmée. Ce n'est pas la connaissance morale qui est suspendue à une connaissance métaphysique ; mais la connaissance métaphysique qui est édifiée sur une base dont la connaissance morale est l'une des assises fondamentales.

Dira-t-on qu'alors la morale se passe de Dieu ? Ce serait n'avoir compris en rien ce qui précède. Pour que la Morale

ferte à l'esprit, ou la suffisance de fait de la seule force humaine devant l'exigence morale, ou l'indifférence ou la superfluité d'une vie surnaturelle pour la vie morale, ou la négation de la portée métaphysique de l'affirmation morale, ou l'autonomie de la volonté individuelle en matière de morale, ou tant d'autres erreurs qui flottent sous le pavillon de la « morale indépendante », il est clair que ce pavillon ne couvre plus bonne marchandise au regard de la doctrine catholique.

soit, il faut que Dieu soit ; elle ne se passe donc nullement de Lui. Mais pour connaître que Dieu est, et ce qu'est Dieu (et que Dieu ne serait pas Dieu s'il ne nous était plus intérieur que nous-mêmes, s'il n'était qu'une Puissance extérieure et une Volonté commandant du dehors), il faut que nous passions par la connaissance morale. Ce n'est pas la Morale qui se passe de Dieu ; mais la connaissance de Dieu qui ne se passe pas de la connaissance morale. La réalité métaphysique est principe de la nature morale ; mais la connaissance de la nature morale est principe de la connaissance de la réalité métaphysique[1]. Dieu n'est-il pas le lieu des esprits, comme l'espace le lieu des corps ? Malebranche enseignait, en une thèse profonde, que ce que notre intelligence voit, c'est en Dieu qu'elle le voit ; mais elle le voit en Dieu dès avant de connaître que c'est en Dieu qu'elle le voit. Rien, peut-être, n'illustre mieux cela que l'intelligence de la loi morale.

II. *Des conséquences et des causes de la méconnaissance de la nature.*

Avoir rappelé le caractère *rationnel* du fondement de la Morale, et dès lors le caractère essentiellement moral de la *nature* humaine, c'est avoir rappelé et montré la place essentielle de la *nature* et de la *raison* dans la doctrine *catholique*, et partant la gravité de leur oubli.

Est-il opportun de se demander si un tel oubli n'aurait pas été en bonne part, dans les temps modernes, cause de la rupture si large qui s'y est manifestée entre le siècle et le catholicisme, et des périls qui, pour l'un comme pour l'autre, sont la suite de cette rupture ? L'oubli de la foi, chez un grand nombre d'hommes du siècle, serait-il sans lien avec un oubli plus ou moins conscient de la nature chez un grand nombre de fidèles ? Il n'est d'une part, guère contestable que beaucoup d'esprits se sont détournés ou désintéressés de la doctrine catholique parce qu'ils ont vu en elle, sans plus, une doctrine surnaturelle étran-

1. C'est ainsi, par analogie, que nous dirions, d'une part, que notre *connaissance* du monde ne procède pas de notre *connaissance* de Dieu ; mais notre *connaissance* de Dieu de notre *connaissance* du monde ; d'autre part, que c'est cependant le monde qui *est* par Dieu, et non pas Dieu qui *est* par le monde. Ontologiquement, la cause est première, mais logiquement la connaissance de l'effet précède la connaissance de la cause.

gère aux capacités et convenances de notre *nature*, inassimilable à notre *raison*, et dont notre esprit n'a que faire. Ne peut-on, d'autre part, se demander si beaucoup d'autres esprits n'ont pas, à leur insu et comme par l'effet d'un insensible glissement, laissé s'appauvrir et se déformer en eux et autour d'eux la doctrine surnaturelle à laquelle ils pensaient adhérer, adoptant par là, sans s'en rendre compte, une manière de concevoir la foi, voisine *précisément* de la conception altérée qui la faisait rejeter par d'autres ? et si oui, ne serait-ce pas que, ayant méconnu ou n'ayant affirmé que littéralement le caractère moral de la nature en tant que telle, ils ont prétendu vivre une foi surnaturelle dédaigneuse de la nature, ou plutôt même accommoder l'accueil de cette foi avec celui d'une nature amorale, d'un empirisme temporel dénué de spiritualité, et baptisé *naturel*, comme si la spiritualité était l'apanage d'une *surnature* séparée du temps, et le temps la proie d'une *nature* séparée de la morale et vide de réalité spirituelle.

S'il en est ainsi[1], si l'oubli de la nature et de sa place dans la doctrine n'est pas un mal imaginaire des temps modernes, et n'y a point été sans conséquences nocives, il importerait grandement, d'abord, de discerner ce mal dans ses conséquences mêmes, puis, afin d'y pouvoir porter remède efficace, d'en discerner, si possible, les causes. Comment se manifeste-t-il ? d'où vient-il ? Double objet d'une longue et difficile enquête, qu'il serait vain de prétendre ici même esquisser. Sera-t-il du moins

(1) Entre autres indices typiques qui donneraient à le penser, me serait-il permis de relever une ou deux notations de ces petits faits qui parfois projettent sur une réalité confuse des traits de lumière :

Un docte religieux me rapportait naguère, avec un accent de véritable effroi, que, ayant eu à examiner des dissertations philosophiques de jeunes séminaristes sur le fondement de l'obligation morale, il lut en *presque toutes* cette monstrueuse erreur, que ce fondement réside seulement dans la révélation et la foi *surnaturelles*.

Plus d'un ministre du culte a pu observer, non sans surprise, que les fautes accusées au tribunal de la pénitence sont, chez bon nombre de fidèles, presque exclusivement des déficiences dans les pratiques proprement surnaturelles. Est-il vraisemblable que tant de croyants soient impeccables en matière de morale naturelle, de simple justice et d'équité ? Et cette impeccabilité n'est-elle pas d'autant plus surprenante qu'elle est obtenue malgré tant de défaillances dans des pratiques religieuses qui sont cependant avant tout des aides et des secours de vie morale ? — Peut-on, en outre, se demander si la surprise éprouvée devant cette dernière observation ne s'atténue pas devant celle qu'on est amené souvent à faire quand on compare au nombre des prônes entendus par les fidèles sur la partie surnaturelle de leur religion à celui des prônes entendus sur les préceptes

téméraire de noter, à cet égard, quelques réflexions seulement et de poser quelques questions ?

N'est-ce pas l'oubli de la *nature* humaine qui nous a exposés à méconnaître trop souvent, voire à nier, parfois aussi à mal défendre la nature *morale* de toutes les formes de l'activité proprement humaine, fussent les plus *temporelles* ? Et n'est-ce pas l'oubli de la place de la nature dans la doctrine catholique qui trop souvent aussi nous a empêchés de comprendre la portée et les exigences de cette doctrine sur la vie temporelle, et notamment sur la vie *sociale* ? N'est-ce pas, par exemple, cette incompréhension qui explique en large part la surprise si longtemps éprouvée par bien des catholiques — et que d'aucuns peut-être éprouvent encore — à entendre parler d'un catholicisme social ? Cette épithète leur semble étrange, et l'aspect social de la doctrine qu'ils professent semble être méconnu d'eux, à moins qu'il s'agisse de son seul côté surnaturel, de la fraternité intemporelle des enfants de Dieu, de la communion des saints. C'est oublier que le catholicisme a un aspect social en raison d'abord des exigences sociales du droit naturel sur la vie temporelle, économique et politique ; droit naturel vivifié sans doute et surnaturalisé, mais non point *dénaturé*, par l'idée chrétienne de l'homme et de la société humaine[1]. Comment expliquer, sinon par cette méconnaissance, la terrifiante incompréhension qui a accueilli l'enseignement social de Léon XIII ?

Ce serait bien mal entendre l'importante distinction des deux *pouvoirs*, spirituel et temporel, qu'inférer de cette distinction une conception du *temporel* qui définît son empire comme extérieur et étranger à la vie morale et à la finalité spirituelle, et

de la morale naturelle, et si l'on pense que ceux-là sans ceux-ci perdent une large part de leur signification ?

Je relate enfin un dernier fait qu'il n'est que trop aisé d'observer : la conviction plus ou moins latente, chez nombre de croyants, que, n'étaient les sanctions qui récompensent ou châtient, il n'y aurait pas d'obligation morale ; et, par contre, la facilité qu'ont nombre d'incrédules à rejeter l'obligation morale dans la même incrédulité que la sanction — ce qui atteste un tacite accord entre les uns et les autres sur le fondement de l'obligation.

1. Comment nier, d'une part, qu'il y a une doctrine sociale catholique touchant, par exemple : la production et l'usage des richesses, le travail, la propriété, la spéculation illégitime et l'usure, la population, la responsabilité, l'autorité, la société domestique, la cité, la vie internationale, la civilisation, la colonisation...? Et comment nier, d'autre part, que cette doctrine soit une doctrine de Morale naturelle et de Droit naturel, vivifiée et surnaturalisée par la Foi évangélique ?

une conception du *spirituel* qui définit son magistère comme extérieur et étranger à la *nature*. Cette erreur d'optique ne résulte-t-elle pas elle-même d'une insuffisante compréhension de la doctrine catholique, consistant précisément en ce qu'on omet d'y comprendre la *nature* ? En n'attribuant au spirituel que le seul royaume de la surnature, on sous-entend évidemment que la *nature* n'est point par elle-même spirituelle et morale ; et c'est donc nécessairement une nature vidée, comme telle, d'esprit, une nature amorale, une nature toute physique, qui se trouve mise dans le lot du temporel. Du coup, la vie temporelle apparaît comme l'objet de connaissance d'une « physique sociale » pure (physique économique et physique politique, physique des mœurs), et comme le terrain d'action d'une technique amorale. Il y a là une déplorable conjugaison de la distinction du temporel et du spirituel avec la distinction de la nature et du surnaturel ; et c'est, répétons-le, de l'oubli et de la méconnaissance de la nature dans la doctrine catholique que provient cette grave déviation[1]. Comprenons alors que ce n'est pas sans grande raison que l'Eglise, tout en enseignant que la nature *pure* n'a, en fait, jamais été, tient tant à maintenir la distinction de la nature et du surnaturel. Ce serait se méprendre lourdement que juger oiseux, dans cet état de fait, le maintien essentiel de cette distinction. Qu'elle importe à la juste notion que nous devons avoir du spirituel, c'est trop évident. Mais elle n'importe pas moins à l'intelligence du temporel. Dans l'hypothèse, avons-nous dit plus haut, où l'homme n'eût pas été gratifié de la vocation surnaturelle, il faudrait encore définir comme essentiellement *spirituelle et morale* la *nature* humaine. Or, la nature n'est en rien abolie par le fait de la vocation gracieuse ; et la surnaturalisation du spirituel ne déspiritualise et n'amoralise point la nature ! Si alors, comme c'est l'évidence même, la considération de la nature est essentielle dans l'activité temporelle, ce n'est donc pas à une *nature* vide d'esprit et amorale que le temporel a affaire. Et, d'autre part, si le spirituel est dans son domaine lorsqu'il

1. La confusion que nous dénonçons ici vient aussi en partie, peut-être, de ce que le même mot « *spirituel* », qui s'oppose à « *matériel* » ou à « *physique* » quand on considère les natures, s'oppose à « *temporel* » lorsqu'on envisage les pouvoirs. Cette équivoque grossière invite ou du moins se prête à une tentative absolument illégitime de réduction du *domaine temporel* à une *nature* vide d'esprit, amorale, physique.

s'occupe d'esprit et de morale, il est clair qu'il trouve dans son domaine *la nature* ; et que, dès lors, *distinct* du temporel, il n'en est point en droit séparé. C'est donc bien l'oubli de la nature dans la doctrine qui est au principe de la fausse conception du temporel (corrélative à une fausse conception du spirituel) si malheureusement répandue sous nos yeux, et devenue l'objet d'une juste réprobation de l'Eglise. C'est par *nature*, répétons-le, que l'homme est esprit et personne et que sa destinée morale doit informer son activité d'homme tout entière. Et c'est bien en fonction d'une telle *nature* que le temporel humain doit se concevoir et s'ordonner ; c'est de ce point de vue seulement qu'il est intelligible et connaissable ; et c'est de ce point de vue seul aussi qu'il est ordonnable et organisable.

C'est pourquoi nous voyons cette fausse conception du temporel entraîner une conception également erronée des disciplines intellectuelles, dont la vie temporelle est l'objet, ou, comme on dit, des « sciences sociales et politiques ». C'est par suite d'une mortelle méconnaissance de la *nature* de l'homme qu'on s'obstine à chercher l'intelligibilité de cet objet par des méthodes qu'on s'efforce — sans d'ailleurs y réussir — de considérer comme tout *externes ;* à faire, en un mot, de cet objet, l'objet d'une physique pure.

De là enfin l'étonnante surprise que beaucoup ont éprouvée à voir l'Eglise, gardienne de l'intégralité d'une doctrine qui comprend la nature et la raison non moins que le surnaturel et la foi, enseigner la subordination *intrinsèque* du temporel humain à la finalité de l'homme, laquelle, par *nature*, est une finalité morale et spirituelle. Cela les surprend comme si rappeler cette vérité traditionnelle était enseigner (contrairement à une vérité non moins traditionnelle), une subordination directe de l'Etat à l'Eglise. Cette surprise témoigne clairement de la fausse conjugaison des deux distinctions (nature-surnaturel ; temporel-spirituel) qui résulte elle-même d'une méconnaissance de la nature.

Les problèmes sociaux, ou plutôt le Problème social contemporain s'offre de lui-même à l'application de cette vérité. Les débats qu'il a soulevés sur la nature de l'*Economique* et sur la nature de la *Politique* sont lourds des erreurs de doctrine qui

viennent de nous occuper. Lorsque l'Eglise s'oppose à toute définition de ces deux aspects sociaux de l'activité temporelle qui les affranchirait de leur dépendance *intrinsèque* par rapport à la morale, ce n'est pas seulement la Foi qu'elle défend contre une trahison, mais aussi et d'abord la nature et la raison. La thèse qui définit soit l'*économique*, soit le *politique* comme choses extrinsèques à la nature morale et spirituelle de l'homme, et dès lors comme objets de sciences *physiques*, est celle que l'Eglise dénonce et repousse sous les noms de *libéralisme* et de *naturalisme*. Termes qui s'éclairent et se complètent, puisque la thèse qu'ils désignent consiste à faire du *temporel* humain, notamment de l'économique et du politique, une *nature séparée et libre* des exigences morales, une nature concevable et intelligible *en dehors de* la finalité spirituelle, et qui, se suffisant à ce titre, serait adéquatement exprimable en un système de *lois* scientifiques, lisibles dans ses *phénomènes* par une méthode de physique expérimentale et d'empirisme — l'objet, en un mot, de « sciences naturelles », autonomes, étrangères à toute philosophie morale : physique économique, physique politique, physique sociale. Le déterminisme propre d'une telle nature, ainsi amoralisée, serait fait de raisons d'affaires et de raisons d'Etat ; et sa substance atomique élémentaire consisterait en égoïsmes individuels ou nationaux : la politique est la politique comme les affaires sont les affaires ! En condamnant ce séparatisme, l'Eglise des derniers papes a défendu, avec la foi, la nature d'abord et la raison, et en même temps que la valeur propre de la vie spirituelle, la valeur *humaine du temporel*.

Le mouvement de pensée et d'action auquel s'est attaché le nom de catholicisme social doit être compris de ce point de vue. Ceux qui ont cru devoir l'opposer au catholicisme tout court ont fait preuve d'une méconnaissance grave du catholicisme tout court ; car c'est le catholicisme tout court qui est social par l'un de ses aspects essentiels, et cela dans son enseignement *naturel* comme dans son enseignement *surnaturel*. La méconnaissance de cet aspect essentiel ne vient-elle pas d'un oubli de la nature, et d'une déformation corrélative de la surnature même, dans la doctrine catholique ? en sorte que ce prétendu « catholicisme tout court » est en vérité un catholicisme trop court, et partant n'est plus le catholicisme du tout. Certes, le « catholi-

cisme social » ne réduit nullement le catholicisme à ce seul aspect ; mais ce qu'il entend, c'est que cet aspect, essentiel au catholicisme, ne soit pas oublié et pratiquement nié. Rendre explicite l'épithète *social*, toujours implicitement comprise dans l'idée catholique, ne semble point inopportun en un temps où l'oubli de son exigence sur le temporel humain est recouverte, voilée, oubliée, sous la pression des tendances « mondaines », c'est-à-dire des désirs subconscients d'un monde trop appauvri de spiritualité[1]. Les doctrines mercantilistes, physiocratiques ou libérales, qui font de l'économie humaine l'objet d'une physique pure et autonome ; les doctrines positivistes qui font de la société et des cités humaines l'objet d'une physique sociale et d'une physique politique consistantes par soi, sont, à ce titre même, des doctrines libérales et naturalistes. Le catholicisme, parce qu'il comprend en sa doctrine *la nature* de l'homme (de l'individu, de la société et de la personne humaine), loin de pouvoir les assimiler ne pouvait que les rejeter.

Il importe d'ajouter — et on ne le peut faire sans complaisance — que l'omission grave dont nous nous occupons se comble aujourd'hui progressivement sous nos yeux. En ce qui concerne notamment l'aspect *économique* de la vie sociale, on peut avancer que, en *doctrine* du moins, le mouvement catholique social, tel qu'il a préparé et suivi l'enseignement décisif de Léon XIII, a désormais comblé cette omission. Sans doute, les pratiques de la vie des affaires, étalées autour de nous, montrent encore d'énormes déficiences et seront d'ailleurs toujours plus ou moins déficientes, au regard des exigences morales et spirituelles dont elles relèvent directement, soit de par le droit natu-

1. Ce serait montrer une complète ignorance du mouvement catholique-social qu'imaginer, comme on l'a fait, sous ce nom, un effort pratique limité, sans plus, à l'amélioration du sort des classes dites populaires ; ou voir en lui une thèse considérant l'ascension de la classe ouvrière comme une fin isolable de tout autre et complète en elle-même. Mais, par contre, ce serait rester en deçà des exigences sociales de la doctrine catholique que blâmer ou même de paraître blâmer (car paraître n'est pas sans gravité sociale), chez des chrétiens, un souci tout particulier des classes qui souffrent plus que d'autres des déficiences de la justice naturelle et de la charité chrétienne, et des conséquences d'une économie capitaliste livrée sans justice distributive au règne incontrôlé de l'argent. Il serait commode de disqualifier en les baptisant en hâte égalitaires les soucis de réformes politiques issus d'une simple préoccupation de morale et de droit naturel — et commode aussi de discréditer à peu de frais ces soucis et préoccupations au nom d'une singulière interprétation de l'enseignement de Léon XIII sur la nécessité de la distinction des classes !

rel, soit de par la loi chrétienne de charité ; mais est-il exagéré de dire que la *doctrine* libérale qui prétendait les en affranchir et les voir relever de lois purement physiques, est désormais périmée ? Le libéralisme économique, qu'homologuait sous le nom de « science économique », une doctrine naturaliste, a vécu. Les « clercs » sur ce point cessent de « trahir ».

Il ne semble pas qu'on en puisse encore dire autant de l'aspect *politique* de la vie sociale. Chassé, en doctrine, de l'économique, le naturalisme a reflué violemment sur le politique et a prétendu y trouver son refuge doctrinal. C'est de ce côté que les « clercs » ont à veiller, à travailler, à porter la lumière ; c'est de ce côté qu'ils ont à poursuivre le naturalisme en ses retranchements, et à ne trahir ni par complaisance, ni par silence. Mais c'est précisément notre fierté de catholiques d'avoir vu l'histoire récente enregistrer le refus de l'Eglise de Pie XI à se prêter à cette trahison. Ce serait, de notre part, trahir deux fois que ne pas la comprendre et ne pas la suivre : car ce serait méconnaître le spirituel, non seulement par oubli de la foi surnaturelle, mais par oubli de la nature et de la raison.

L'intervention du spirituel, en ce domaine propre de son pouvoir, par le fait même qu'elle était devenue nécessaire, témoigne de la réalité trop incontestable des déviations qu'elle entend rectifier. Déviations qui, par le fait même encore qu'elles s'autorisaient de ce qu'elles nommaient *nature* et *physique* naturelle, portent avec elle la marque de leur origine, et avouent qu'elles provenaient d'une méconnaissance de la nature et de sa place essentielle dans la doctrine catholique. C'est sous le couvert d'une nature non seulement désurnaturalisée mais déspiritualisée et amoralisée que cette conception fausse du *temporel* s'est accréditée, qui consiste à isoler le temporel des exigences morales du spirituel, et partant des convenances spirituelles de la foi. Comment, en effet, comprendre que des « fidèles » aient pu croire possible une alliance, sur le terrain *temporel*, avec une philosophie de la *nature* ignorante ou négatrice du caractère moral et spirituel de la nature humaine ? Comment, dis-je, le comprendre, sinon comme la suite d'une méconnaissance de la *nature* même et de sa place dans la doctrine ?

S'il en est ainsi, et si l'une des causes importantes des ruptures

qui ont tant meurtri les siècles modernes doit être cherchée dans la méconnaissance de notre *nature*, il resterait à scruter les causes profondes de cette méconnaissance même. Vaste étude, qui comporterait une enquête historique sur les origines, le développement, les aventures protéiformes du naturalisme dans la pensée humaine, et plus particulièrement dans la pensée moderne. Et cette enquête devrait être spécialement attentive aux voie d'infiltration du naturalisme jusque dans la pensée des « fidèles », où nous l'avons vu se glisser et se répandre jusqu'à nécessiter l'intervention chirurgicale de l'Eglise. Il ne peut être question d'esquisser ici cette enquête[1].

Le naturalisme a creusé un sillon si ancien, si profond, si continu, dans l'histoire entière de la philosophie, qu'il en faut sans doute chercher une cause permanente dans la constitution concrète de notre nature pensante, j'allais dire : de notre machine à sentir et à penser. Nous sommes, en effet, de par notre nature et surtout depuis sa meurtrissure originelle, si profondément incarnés, et notre incarnation nous lie au monde extérieur par des attaches si serrées et des déterminismes dont la souplesse est si mesurée et si onéreuse à voir, que notre large immergence en eux prend volontiers, devant notre regard intellectuel, l'apparence d'une submersion, et d'un naufrage. Pour être sauvés du naturalisme, il faudrait, sans prétendre jamais faire les anges et émigrer du monde sensible, en tenir du moins la tête sans cesse émergée. Et cela seul déjà requiert un tel effort de la faiblesse humaine, qu'il ne faut point trop nous attendre à n'obtenir de cet effort que victoire et progrès.

Dans la philosophie moderne, en particulier, il faut observer que c'est précisément l'étude de ces déterminismes qui, avec l'essor des sciences dites positives, a triomphé. La philosophie moderne a écouté et reçu l'importante et prestigieuse leçon de la Physique, au point d'être sourde volontiers aux voix intérieures de la psychologie, qui, fidèlement entendues, sont des voix morales et spirituelles, les voix de l'esprit incarné, et partant, déjà, des voix méta-physiques[2]. Comment s'étonner que la philoso-

1. Nous en avons indiqué seulement quelques perspectives à la Semaine sociale de Lyon (1925), et dans le 10e cahier de la Nouvelle Journée (1927).

2. M. Segond, dans le beau *Traité de Psychologie* qui vient de paraître, voit dans l'essentiel de l'*attention* le point « où l'on sort déjà de la psychologie, étude de l'esprit inhérent au corps, pour entrer dans la métaphysique, domaine (il faut bien le croire) de l'esprit désincarné ».

phie moderne mette quelque lenteur à retrouver, sous le flot épandu des déterminismes dont la Physique se saisit, les réalités métaphysiques dont l'irréductible souplesse et l'ordre hiérarchique de ces déterminismes mêmes est témoin ? Ces réalités, elle les retrouve cependant dans le renouveau qui prend de nos jours plus largement son essor en un courant spirituel jamais interrompu. Il faut dire qu'ainsi elle *retrouve la nature*, ce qui est la tâche même de la *philosophie*[1].

L'émergence dont notre nature d'esprit incarné porte la loi intérieure, et qui assurerait notre salut du naufrage naturaliste, trouve dans la surnaturalisation chrétienne de notre nature par la Grâce du Dieu incarné un trésor d'un prix infini. Comment se peut-il que le naufrage naturaliste entraîne parfois les « fidèles » eux-mêmes ? Il faudrait sans doute, pour en être surpris jusqu'au scandale et user devant ces défaillances d'un pharisaïque dédain, oublier que la foi, en nous, pour ne pas s'endormir, s'ankyloser, s'atrophier dans des gestes raidis, doit être sans cesse tenue en haleine, sans cesse renouvelée et revivifiée par l'effort intérieur que l'Eglise nous demande, et dont son aide surnaturelle ne nous dispense jamais.

J. VIALATOUX.

1. Depuis la philosophie en gestation dans le *Novum Organum*, depuis l'efflorescence de l'empirisme anglais, le phénoménisme de Hume, et surtout depuis le criticisme kantien, le mot nature s'est mis à ne plus désigner qu'un déterminisme de phénomènes spatiaux et temporels, un réseau de lois phénoménales sous l'injonction des catégories. Mais peut-être de Descartes et de Pascal à Bergson ou à Blondel par Malebranche et Leibnitz, Maine de Biran et Ravaisson, Lachelier et Boutroux, pourrait-on suivre un courant profond, et français, de psycho-métaphysique et de réalisme spirituel qui revient au jour, et dont les eaux souterraines ont évité, tout au long du XIXe siècle, l'impasse kantienne et l'impasse positiviste.

On méditera ici les pages suggestives, et récemment rééditées en français (*Archives de phil.*, 1930), consacrées par Blondel au *Vinculum substantiale* de Leibnitz.

OBERAMMERGAU 1930

C'était avec une certaine appréhension que, le 1er septembre dernier, je roulais, au petit jour, sur la route de Munich à Oberammergau. Qu'allais-je trouver, là-bas ? Cette Passion, que d'anciens récits me représentaient comme pleine de gravité et de recueillement, n'allait-elle pas m'apparaître gâtée par le snobisme et la réclame ? Déjà, à Paris, l'on m'avait distribué des prospectus portant la photographie des artistes ; je savais que des hordes d'Anglo-Saxons se ruaient sur le village, qu'un bureau Cook y était installé ; cette année, il était de bon ton de « faire » Oberammergau en même temps que Bayreuth. Tout cela n'avait-il pas déteint sur ces paysans, les transformant en cabotins, en m'as-tu-vus ? Allons-nous tout à l'heure, pendant l'entr'acte, faire signer des cartes postales au Christ et aux apôtres, attablés devant une choucroute et de la bière ? Encore quelques kilomètres, à travers ce pays brumeux, très « Roi des Aulnes », et nous serons fixés. Voici, à demi noyé dans le brouillard, le lac de Starnberg, d'où, le 13 juin 1886, on retira le cadavre de Louis II ; et, là-bas, voici les Alpes du Tirol bavarois, notre but. En attendant, je me redis l'histoire de ce *Passionsspiel* d'Oberammergau : la peste de 1633 décimant le village, fauchant plus de quatre-vingts habitants en quelques mois ; le vœu fait par le Conseil de représenter, tous les dix ans, la Tragédie de la Passion, « et, depuis ce temps, aucun homme ne mourut plus de la peste » ; la promesse fidèlement tenue, de 1634 à 1674 d'abord, puis, depuis 1680, toutes les années décimales ; les représentations, auxquelles participe tout le village, se succédant alors pendant trois siècles, malgré les guerres, qui, à trois reprises (1810, 1870, 1920) ont simplement obligé à repousser le « Jeu » à l'année suivante ; les foules accourant de plus en plus nombreuses, si bien que, dans sa forme actuelle, la salle du théâtre peut contenir 5.000 spectateurs...

Mais nous arrivons au village, gai, propre : maisons ornées de fresques religieuses, naïvement peintes ; rues pleines de monde, l'agitation des grands jours : et tout à coup, voici, au milieu des groupes de visiteurs, des habitants du lieu, revenant de leurs

champs, ou aidant à porter les valises : comme tous les paysans que nous avons croisés depuis Munich, ils portent le costume bavarois, culotte de cuir, chemise blanche, gilet à boutons métalliques : mais ils s'en distinguent par leurs barbes de prophètes, leurs longs cheveux bouclés qui tombent sur les épaules. Tout à l'heure, il leur suffira de revêtir une tunique ou de se draper dans une toge pour être, sans perruque ni maquillage, les apôtres ou les pharisiens.

Il est temps de se diriger vers le théâtre, grande bâtisse grise, sans beauté, à la lisière du village. Nous allons nous y asseoir de 8 heures à midi, puis de 2 à 6. Organisation matérielle parfaite : point de bousculade. Toutes les places sont équivalentes, la visibilité est très bonne ; dans un instant, nous trouverons l'acoustique excellente aussi. Mais, pour couvrir cette enceinte immense, une gigantesque voûte de tunnel, fermée à un bout : architecture de gare, de galerie des machines. Que ce devait être mieux, au temps où tout se passait à ciel ouvert ! Heureusement, par la large ouverture, on voit, au plein air, la scène, et, au delà, les collines avec leurs sapins et leurs chalets — et le magnifique ciel bleu d'aujourd'hui.

Pour en avoir lu jadis la description, je reconnais le décor fixe de la scène : au centre, un édifice à fronton triangulaire, vrai petit théâtre dans le grand, fermé par un rideau qui s'ouvrira pour les tableaux vivants et les scènes d'intérieur ; aux deux extrémités, reliés par des arches au bâtiment central, des portiques à colonnes, précédés de hauts perrons : ce seront tout à l'heure, à droite le palais d'Anne le grand prêtre, à gauche le prétoire de Pilate. Mais qu'est cela ? Hier encore, j'avais en main des photographies, prises en 1922, de ce décor : constructions renaissance, arceaux de style composite, colonnes à chapiteaux chargés, lourdes sculptures : aujourd'hui, plus rien de cela : des lignes droites, des façades nues, une simplicité qui plaît à notre œil : c'est le style auquel nous a habitués l'Exposition des Arts décoratifs de 1925. Oberammergau, constatons-le, n'est pas imperméable aux tendances artistiques du jour.

Musique. Les exécutants, invisibles dans une fosse, sont, paraît-il, aussi des villageois d'ici. C'est sans doute pour cela que leur orchestre a, trop souvent, des sonorités de bastringue. Il faut l'avouer : la partie musicale de la Passion est fort médiocre.

Pourquoi n'avoir pas fait des emprunts à J.-S. Bach, à Wagner ?

Silencieusement, de la droite et de la gauche, s'avancent des choristes, hommes et femmes, uniformément vêtus de robes blanches et de manteaux gris (qui deviendront noirs au moment de la Crucifixion). Ils se rangent en ligne, face aux spectateurs. Au centre, un récitant, belle tête à cheveux gris : c'est Anton Lang, qui personnifia le Christ aux cycles précédents. Il parle : il explique ce que l'on va voir, le sens profond de la scène à venir ; et le chœur commente ses paroles. Alors, à deux reprises, le rideau de la petite scène s'ouvre pendant quelques instants, nous montrant d'abord Adam et Eve chassés du paradis, puis la Croix dressée sur la Terre. Cela suffit : nous avons compris, dans ce raccourci saisissant, toute la portée de la Tragédie qui va se dérouler : le mystère de la Rédemption nous est présenté, en ces deux tableaux vivants, dans toute son ampleur. Le chœur se retire, et le Drame commence.

Il me semble que c'est là la grande originalité d'Oberammergau : avant chaque scène de la Passion, un tableau vivant tiré de l'Ancien Testament nous sera montré, toujours expliqué par le récitant et le chœur, préfigure de l'épisode qui suivra : avant la réunion du Sanhédrin, nous voyons les frères de Joseph comploter sa perte ; avant la Cène, la manne et les fruits de Chanaan ; avant la Crucifixion, le serpent d'airain. Autant que ma connaissance médiocre de l'allemand m'a permis de le juger, le texte qui accompagne ces visions est d'une grande beauté. Malheureusement certains de ces tableaux font un peu « chromos ».

L'action proprement dite débute par l'Entrée à Jérusalem. De tous les côtés, la scène est envahie ; et cette foule sans cesse accrue, aux costumes pittoresques, est vivante, bien différente des masses inertes que forment en général les figurants de nos théâtres. Quand le tumulte des acclamations s'est tu, la voix du Christ s'élève : plein de colère, il se précipite vers les vendeurs du Temple, et une extraordinaire bagarre se déroule : tandis que les agneaux du sacrifice s'échappent, des cages renversées s'envolent des colombes blanches. Tout cela, quoique admirablement réglé, ne sent pas l'artificiel : et, dès la fin de cette première scène, toutes les préventions sont tombées. Non, nous ne sommes pas en présence de cabots quelconques. Ces gens ne jouent

pas : ils vivent, et surtout ils prient. On sent que, pour eux, il ne s'agit pas d'une représentation ordinaire : c'est la Passion qu'ils cherchent à rendre : ils le font avec toute leur foi de catholiques. S'il y a du snobisme à Oberammergau, ce n'est pas sur la scène. J'apprends d'ailleurs qu'avant le début du cycle, tous ceux qui devaient participer au Jeu se sont enfermés dans un couvent, pour une retraite de huit jours. De tout mon cœur, à présent, je leur demande pardon de les avoir suspectés.

Si nous voulons les juger avec notre sens ordinaire du théâtre, nous en trouverons d'excellents, de bons, de très médiocres : mais même ceux-là sont touchants dans leur gaucherie. Je mets au premier rang Caïphe, qui est parfait, et Hérode, qui ne l'est pas moins. Dans un rôle très difficile, Judas réussit à ne point faire du mélo. Les apôtres, en général, rendent à merveille l'enthousiasme et l'incompréhension des personnages qu'ils incarnent. Le Christ de 1930 — un sculpteur sur bois qui, dit-on, travaille avec beaucoup de talent — a de l'autorité et une grande noblesse de maintien : sa voix un peu rauque le dessert, et le fait, par moments, manquer de douceur. La fort charmante paysanne qui représente Marie-Magdeleine tient son rôle avec beaucoup d'émotion : mais on regrette de ne pouvoir complimenter la Sainte Vierge, dont le ton déclamatoire et les poses exagérées sont difficilement supportables. Quant aux mouvements de foule, ils sont merveilleux. Les costumes sont colorés, variés ; leur étoffe est très grossière — j'en verrai quelques-uns de près, pendant la pause, par une fenêtre ouverte sur l'un des vestiaires : et ce sont les villageois qui les taillent et les drapent eux-mêmes. Les toiles de fond qui paraissent lors des tableaux vivants ne sont pas toujours du meilleur goût, mais marquent, au moins, un effort vers la simplicité.

Simplicité du texte, aussi. On avait le plus beau des modèles : l'Evangile. On l'a suivi. Il ne m'a pas semblé que l'on mît, dans la bouche du Christ, autre chose que les paroles qu'Il a réellement prononcées. Tout au plus s'est-on permis quelques transpositions : le discours après la Cène est scindé en deux parties, l'une, à sa place normale, l'autre au jardin des Oliviers. Où l'auteur anonyme a brodé à son aise, c'est dans les réunions du Sanhédrin, où il fait discuter les rabbis, où les marchands du temple viennent se plaindre de Jésus, dont Nicodème et Joseph

prennent la défense : ces scènes sont, malgré tout, un peu longues. Les monologues de Judas, ses entretiens avec les sanhédrites, sont bien composés, et la psychologie du traître y est habilement dépeinte. Dans l'ensemble, on ne s'écarte pas des données évangéliques. Ce n'est pas à Oberammergau qu'on montrera, comme M. Haraucourt, la Vierge allant supplier Pilate d'absoudre son Fils, ou qu'on imaginera, comme dans trop de Passions écrites pour le théâtre, une intrigue entre Judas et Marie-Magdeleine. En fait d'emprunts à la tradition postévangélique ou à la pure légende, je n'ai noté que la pieuse intervention de Véronique, et le geste brutal d'Ahasverus, le Juif errant, refusant au Christ un instant de repos sur son banc.

Ainsi, scène par scène, nous assistons au drame sacré, le Drame par excellence. Episodes touchants comme les adieux de Béthanie, solennels comme les interrogatoires du Sauveur, pitoyables comme la montée au Calvaire, poignants comme la Descente de Croix : voici, à mon avis, les plus émouvants. La Cène, où l'on voit, avec une insistance qui finit par devenir gênante, le Christ donner lui-même la Communion aux apôtres, heurte un peu ; l'ange de l'Agonie au jardin est franchement insoutenable ; et la Crucifixion déçoit. Peut-être a-t-on craint de tomber dans un réalisme qui aurait pu choquer : on a exagéré dans le sens contraire. Ce Christ rose, immobile sur la Croix, n'est pas l'Homme des Douleurs, et nous ne nous sentons pas transportés au Golgotha. On nous donne un tableau d'Overbeck : j'espérais un Grünewald. Enfin la scène de la Résurrection ne dépasse pas le niveau du théâtre de patronage ; et pour le tableau final, le Christ dans la gloire, on a été chercher l'inspiration aux alentours de Saint-Sulpice.

Mais ne nous arrêtons pas à ces vétilles. Il ne faut pas aller à Oberammergau pour y chercher des émotions esthétiques : l'émotion religieuse, la seule qui compte, nous l'y trouverons sans conteste ; et grâce à la foi magnifique de ces paysans bavarois, nous aurons compris combien Péguy avait raison lorsqu'il disait que, ce qui s'est passé à Jérusalem ces jours-là, et que nous avons revécu à Oberammergau, c'était

« La seule histoire intéressante qui soit jamais arrivée. »

PIERRE HUMBERT.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

DIEU EST-IL FRANÇAIS ?[1]

Traduction française un peu abrégée, mais très soignée de « *Gott in Frankreich* », à peine paru chez B. Grasset avec une réponse originale de l'éditeur, « *Dieu est-il Français ?* » a suscité de nombreuses recensions et articles plus ou moins bienveillants, quelques-uns d'une sévérité un peu hargneuse.

Avoir tenté de déchiffrer ce Sphynx déroutant qu'est le caractère français, et l'avoir réalisé avec une telle sympathie fait honneur à un ancien officier de la guerre. Penché sur le pays dont il voulait révéler l'âme à ses compatriotes, il en a surpris le charme, la valeur, les défauts.

L'œuvre est intéressante ; inégale aussi, — qui s'en étonnerait ? — mais le psychologue, écrivain de race, se fait suivre sans fatigue et avec profit au cours de ses randonnées en France.

On ferait une brochure charmante rien qu'avec ses tableaux de genre, croquis ou fusains des campagnes françaises, du Paris fiévreux ou des somnolentes petites villes de province. L'auteur a vu passer les cars pansus, hérissés de touristes ébouriffés, lassés, saturés de monuments et d'avenues. Un sourire aux lèvres, il a laissé partir les trépidantes machines pour les itinéraires Cook ; il a préféré découvrir en longues flâneries la beauté du terroir, s'imprégner d'impalpables effluves jusqu'à se griser de douceur et d'harmonie.

Comme il a senti l' « habitabilité », l'accueil souriant d'une nature si attentive à mélanger les teintes, multipliant les nuances dans un spectacle inépuisable, montant et descendant la gamme des couleurs en des accords toujours nouveaux. Les saisons ajoutent leurs harmoniques pour bercer la rêverie du prome-

1. Par F. SIEBURG (un vol. Grasset).

neur. S'il entre dans une petite ville de province, il est enveloppé par le « cercle magique d'impressions, de sentiments confus et de souvenirs... fait de repos et de sommeil » qui s'en exhale. Il excelle à rendre en notations brèves le charme indéfinissable des « rues silencieuses avec leurs maisons basses se rejoignant sur de petites places dont les arbres lourds entourent une gracieuse petite fontaine grise ». Le nez au vent, il a relevé les chapiteaux gothiques et les « porches lourds et étroits des vieilles maisons bourgeoises avec leurs figures d'anges ou leurs fruits finement taillés ». Il s'est retourné pour admirer l'ingéniosité des maisons d'angle « coupant le fil de la rue comme les piliers d'un pont ». Il a respiré cet « air qui donne la nostalgie du chez soi en agitant les tilleuls de la place ».

Ou bien c'est Paris dont tout l'attire, jusqu'à « l'immense grisaille : gris des façades, du pavé, de l'atmosphère, du ciel et des lointains. Mais en même temps le gris le plus coloré du monde, qui touche aussi bien au rose qu'au noir velouté... », qu'il aime contempler de Montmartre, la nuit, tandis que « les cieux, avec leurs pauvres étoiles battues, tressaillent de rougeurs fiévreuses. Alors l'inquiétude de la vie sans sommeil traîne comme un jet de phare le long des brumes hautes que l'on prend pour des nuages, pour l'haleine de millions d'êtres qui respirent. Alors les chaînes lumineuses des grands boulevards se resserrent, comme saisies d'une crampe nerveuse, des crevasses humides bâillent entre les façades, comme éclairées par des incendies, et la grande ville qui ne connaît le sommeil qu'en tant que poison, résonne d'un seul cri étouffé ». Ces vues de poète ne lui cachent pas toutefois les nombreuses villes de province en qui Paris se décompose, ni surtout le Parisien, l'homme, qui plus encore l'intéresse.

Avant de déchiffrer cet énigmatique Français, M. Sieburg s'efforce d'établir ce qu'on pourrait appeler la mystique de la race. Groupée sous le titre : Sainte Jeanne, toute la première partie est consacrée à ce travail ; et vraiment ce n'est pas la plus réussie. Des simplifications outrancières, des réflexions et des jugements dictés par des préjugés non contrôlés sur le catholicisme vu du dehors, faussent les perspectives et gâtent les conclusions.

D'après M. Sieburg, Jeanne d'Arc aurait fondé la France en lui insufflant le patriotisme qui la brûlait, c'est-à-dire lui aurait donné le sentiment de l'unité, absorbant, fusionnant les divergences locales, par la révélation d'une mission divine : le pays choisi par Dieu et par lui armé chevalier pour la Croisade civilisatrice dont il lui confiait l'honneur et les prérogatives. Cette mission, la France ne l'a plus oubliée, même si, après Jeanne, les rois de France confisquaient Dieu ou les Conventionnels de la Révolution lui signifiaient son congé. Car précisément l'originalité de Jeanne est d'avoir annexé Dieu au royaume de France, d'avoir la première habillé aux couleurs du gentil dauphin le catholicisme de Rome. « Ceux qui font la guerre au saint royaume de France font la guerre au roi Jésus. » Légistes et gallicans n'eurent garde après elle de libérer leur divin prisonnier qui assurait l'hégémonie du géôlier, et l'on eut ce spectacle étrange d'une nation catholique, dans le sens d'ordre et de cohésion du mot, mais privée de l'esprit qui s'était évadé, scandale pour Pascal ; un catholicisme à la Barrès : « Je suis athée, mais naturellement je suis catholique. »

Avec son « fanatisme mystique » et ses voix « qui ne la trompent », la Pucelle est à sa manière une protestante avant l'heure, qui aurait épousé la cause de Luther au concile de Worms s'il n'eût été Allemand, car Française avant tout, elle est aussi la première gallicane du royaume, farouchement indépendante, refusant de sacrifier ses voix aux injonctions ecclésiastiques et montant sur le bûcher allumé par l'Eglise pour ne pas trahir l'Esprit qui l'animait. Au reste, remarque l'auteur, le Poverello d'Assise aurait tout aussi bien pu l'y suivre.

Pauvre Jeanne affublée d'oripeaux multicolores et à qui l'on fait endosser tant de responsabilités ! A-t-on déjà oublié son mot magnifique : « Il m'est advis que c'est tout un de Notre-Seigneur et de l'Eglise ; on n'en doit pas faire difficulté »? Faut-il reprendre ce qui a été dit cent fois : son respect, sa soumission à l'Eglise, que ce soit à Poitiers au début de sa mission, ou pendant ses chevauchées victorieuses, ou même à son procès ? Qui donc représentait l'Eglise ? le triste évêque de Beauvais ou le pape de Rome à qui ses juges lui refusaient d'en appeler ? Si le regard de Sieburg a dévié, la faute en est au préjugé protestant, à l'instinctive révolte de l'esprit libéré contre

toute ingérence dogmatique ou morale. Par une tendance toute naturelle, qu'ont pu accréditer ici et là les excès d'hommes d'Eglise, on en vient à imaginer l'autorité de Rome comme un despotisme absolu, étreignant jusqu'à étouffer la spontanéité, l'originalité, la vie propre des âmes, sur qui elle jette la lourde chape de son dogme et de ses intransigeances. A ce compte, oui. la Pucelle et François d'Assise appelaient le bûcher, mais il faudrait en outre leur adjoindre la plupart des saints canonisés, saint Paul en tête, et saint Jérôme et saint Bernard, qui ne furent rien moins que tendres pour leurs pontifes respectifs. A qui juge du dehors, la hiérarchie robuste et l'armature juridique aux arêtes rugueuses — mais nécessaires, — non moins que la vigilance sans compromissions à sauvegarder le dogme reçu en dépôt peuvent faire illusion. On s'étonne un peu et l'on regrette qu'un observateur aussi sagace ait pu s'y laisser prendre et n'ait point découvert dans l'âme des saints la liberté des enfants de Dieu. Le grand maître c'est l'Esprit qui parle au dedans, l'Esprit envoyé par le Christ pour enseigner toute vérité, et l'Eglise, qui ne veut pas faillir à sa mission, n'a jamais prétendu se substituer à lui, pas même s'interposer au risque de faire écran, mais seulement contrôler l'Esprit par l'Esprit, c'est-à-dire par son dogme de qui elle l'a reçu, pour mieux assurer son action sur les âmes en les gardant des fantaisies, illusions, divagations d'un sens propre en délire. Elle émonde, retranche les folles pousses, mais pour mieux permettre à la sève de monter et de vivifier sans se répandre en route. Bien loin d'être appauvris par leur sainteté, ce sont eux les Saints qui portent la vie la plus riche, la plus drue. L'unité de l'Eglise n'y perd pas, bien au contraire : au lieu de se faire par en bas, en standardisant, elle s'opère par en haut dans l'union harmonieuse des tendances et des esprits les plus divers par l'Esprit du Christ qui les anime et en qui ils communient sans se perdre.

Et si dans la vie courante, il y a des heurts entre ces hommes supérieurs que sont les saints et les ministres faillibles et parfois indignes de l'Eglise infaillible, si ceux-ci ont l'âme trop empâtée de biens matériels pour vibrer quand les « voix » se font entendre, il faut soigneusement discerner entre les incompréhensions individuelles et la compréhension de l'Epouse qui reconnaît toujours par son chef suprême la voix du Bien-Aimé.

Et puis, pour revenir à Jeanne et aux formules qui semblent identifier le royaume de France et la cause divine, c'est bien en pure perte qu'on veut y découvrir la preuve de son gallicanisme : France d'abord servie !

On éprouve un peu de peine à rencontrer des sophismes de cette taille. Dieu l'a prise dans ses champs de Domrémy pour bouter l'Anglais hors de France, il insiste jusqu'à ce qu'elle consente à la volonté divine dont la réalisation sera payée de durs sacrifices et de la mort ; sans cesse il la pousse en avant, l'empêche de se retirer après le sacre de Reims. C'est lui qui a toujours l'initiative. Quand la mission est aussi nettement tracée, pour étrange qu'elle paraisse, comment s'étonner d'entendre la Pucelle s'écrier que la cause du roi de France est la cause de Dieu ? A moins d'en faire une illuminée qui rêvait toute éveillée, ce que démentent l'histoire et toutes les vraisemblances, il faut admettre qu'à un moment donné Dieu n'a pas voulu que la France périsse. Pourquoi ? Il avait ses raisons sans doute, mais il ne suit nullement qu'à toutes des époques Dieu ait identifié sa cause à celle de la France. On ne peut même écrire une telle naïveté sans sourire. Jeanne devait faire sacrer Charles VII ; elle n'avait pas à songer à Philippe le Bel ou à Louis XIV. Quant à la rapprocher de Danton, c'est à hurler. Leurs efforts ont pu tendre au même but. Leurs sources ne se mélangent pas. Jeanne voulut d'abord la volonté divine et, ce faisant, elle sauva la France.

On ne saurait davantage souscrire à cette forme de catholicisme superromain, si l'on peut dire, et antiromain, maître des esprits plus que des consciences, que la France rassemble et organise « autour de l'idée religieuse, ensuite autour de l'idée de civilisation » pour la conquête du monde. C'est faire trop bon marché encore de ce catholicisme vivant, intime, dont le cours plus ou moins endigué et d'un étiage variable n'a jamais cessé de rafraîchir les âmes et de les spiritualiser au cours de notre histoire. Sans doute la race s'est assimilée son catholicisme et l'a marqué de son empreinte. En fut-il moins vrai et moins conquérant et moins sanctifiant ? Est-il une armure qu'on revêt comme un uniforme ou une vie qui doit pénétrer tendances et volontés ? L'Espagnol sera-t-il moins catholique qu'un Anglais pour l'être, à l'espagnole, et la Providence, qui ne suppri-

me pas la nature, n'avait-elle pas ses vues en choisissant pour diriger la chrétienté aves soupiesse Rome et les Italiens ? Assimiler le catholicisme français à l'esprit de lucre ou d'expansion même intellectuelle, qui n'est le monopole d'aucun pays, c'est le méconnaître et prouver qu'on ne l'a pas compris.

Non, vraiment, toute cette « mystique » n'est pas heureuse.

Erreur d'autant plus regrettable que M. Sieburg reprend tous ses avantages quand il aborde le caractère français. Avec un sens psychologique, très affiné, voire malicieux, car les travers ne lui échappent pas, il s'attarde à observer, à épier le geste révélateur. Les plus humbles, les plus menus l'ont retenu, amusé quelquefois, sans que jamais son sourire ne blesse tant on le sent chargé de sympathie. Par de savants travaux d'approche, il se fraie un chemin jusqu'à l'esprit, qui ne se livre pas plus aisément que le foyer des vieilles familles françaises qu'on ne visite pas en autocar, qu'on ne rencontre pas dans les beuglants de Montmartre. Il a regardé l'ouvrier attablé devant sa chopine de vin et mangeant du pain blanc ; il a suivi la foule qui se hâte quand midi sonne à Paris l'heure du repas. Il semble que la vie s'arrête, la fièvre des affaires tombe subitement : on se met à table, mais non pas pour un repas express comportant une certaine quantité de denrées comestibles. Le menu n'est point laissé au hasard et il repose sur de solides traditions culinaires. Le vin n'est pas là pour troubler l'esprit, mais pour l'aiguiser et l'animer. On cause à table, on n'y chante pas ; on échange des idées. La personnalité s'affirme jusque dans la démarche du Parisien qui ne « suit » pas comme le Berlinois, élément quelconque d'une masse amorphe : qui se distingue, s'affirme, s'oppose dans son costume ou sa coupe de cheveux. Pas trace d'obséquiosité chez le fournisseur dont tout client est l'obligé, chez le chauffeur de taxi pour qui l'avilissant pourboire se transforme en tribut garantissant la dignité de qui donne et reçoit.

Ainsi peu à peu les traits se dégagent, saillent en relief. Individualiste, passionné d'indépendance tant il a conscience de sa personnalité, mais soucieux d'ordonner toutes choses, l'esprit clair, logique avec plus de bon sens que de sens pratique, préférant au confort sa liberté de jugement, hardi au demeurant mais toujours avec mesure, dédaigneux de l'énorme, du colossal

manquant de goût, riant des entassements de matière qui l'amusent sans l'éblouir, avec cela homme de tradition et petit propriétaire, bourgeois en un mot avec ses petitesses mais aussi son sérieux et son équilibre, adulte que l'histoire a mûri et que ne tentent plus le risque et l'aventure, ainsi nous apparaît le Français de la rue. La guerre lui fait horreur et il ne s'arme que pour éviter une attaque qui mettrait sa civilisation en danger. Etre tranquille chez soi, voilà ce qu'il veut, n'éprouvant pas le désir de voyager, moins encore de s'expatrier, convaincu de ne pas trouver mieux, ni même aussi bien chez les autres. Car précisément sa civilisation, comme M. Grasset le confirme dans sa réponse, n'est pas une civilisation nationale, particulière, mais la civilisation tout court, que les autres doivent assimiler à son exemple pour s'élever au niveau d'où la France domine. C'est en effet « dans l'accomplissement harmonieux de lui-même » et non dans un confort matériel qu'il place son bonheur.

C'est là précisément que le débat devient tragique. M. Grasset dans sa réponse et M. d'Ormesson dans l'*Europe Nouvelle*, l'ont mis en lumière : l'Europe, l'Allemagne en particulier, engagées dans une crise redoutable, désirent ardemment voir la France sortir de son isolement, s'européaniser pour travailler aux reconstructions d'après-guerre et conjurer les dangers qui menacent le vieux monde. Cette France saine, qui semble épargnée par le chômage et les crises qui secouent ses voisines, on lui demande de sortir de son quant à soi magnifique, de renoncer à ses qualités comme à ses défauts pour travailler au salut commun, de cesser de diviser par son opposition nationaliste pour unir en s'incorporant à la masse en travail.

Cette invitation revient maintes fois dans le livre de M. Sieburg, dont elle forme l'idée directrice. M. Grasset la décline pourtant avec une courtoisie qui n'affaiblit en rien l'intransigeance du refus. L'Allemagne traverse à son tour la crise de croissance que nous avons franchie. Nous ne demandons pas mieux de lui servir de phare pour l'aider à trouver la passe, mais qu'elle n'exige pas que nous abandonnions le port où nous avons jeté l'ancre. Ce serait nous rejeter au milieu des écueils sans lui faciliter sa route à travers la tempête.

Avec un sens chrétien qui se trouve être un sens humain plus averti, M. d'Ormesson conclut en sens inverse au nom même de

la « mission historique » de la France. Parce qu'elle est en avance sur le reste du monde, qu'on la sent en possession d'un capital plus riche d'idées, de clarté, de mesure, elle se doit de ne pas rester sur l'expectative, l'arme au pied et sourcils froncés, en face d'une crise qu'elle a raison de redouter mais tort de ne pas chercher à résoudre, car c'est plus qu'une crise de croissance : tandis que la France doit à sa masse bourgeoise l'équilibre qu'on lui envie, l'Allemagne assiste à la désagrégation de la sienne, qui met en péril l'armature sociale qui reposait sur elle. Alors que la base vacille, de terribles poussées économiques et sociales ne cessent de battre l'édifice, dont les habitants affolés, pressentant la catastrophe, se portent aux extrêmes. Si l'Allemagne s'effondre, les coups de canon ne sauveront pas notre frontière. On appelle au secours. « Dans la lutte qui se livre aujourd'hui entre les valeurs du passé et d'obscures forces qui fermentent, la France, écrit très justement M. d'Ormesson, pourrait agir, non seulement comme un frein, mais comme un *transformateur*... de courants révolutionnaires intenses en un courant ordonné, réfléchi. »

Il y a mieux à faire que d'être le phare qui signale les écueils ; quand le navire gouverne mal, il reste à lui passer une aussière et à le remorquer au port. Sans doute l'opération est périlleuse pour les sauveteurs qui ont des intérêts sacrés à sauvegarder. Si l'opinion consentait à voir l'Allemand autrement qu'habillé d'un uniforme et le poing armé de grenades, elle rendrait tout au moins la tâche plus aisée à ceux qui occupent la passerelle de commandement.

L'œuvre de Sieburg sans doute n'est pas parfaite. Mais qu'un Allemand ait pu écrire un tel livre sur la France pour la révéler à ses compatriotes non moins abusés que les nôtres par une presse légère ou passionnée, qu'il ait cherché à la faire comprendre en la faisant mieux connaître, c'est ce qu'il ne faut pas oublier et au nom de l'humanité et de la paix du Christ en savoir gré à l'auteur, — en attendant un Sieburg français sur l'Allemagne.

HENRI FERRAND.

LE SCANDALE DE « GOG »[1]

C'était un article vraiment « sensationnel » que les *Nouvelles Littéraires* du 17 janvier offraient à leurs lecteurs, sous la signature d'Antoine Aniante, et avec le titre suivant : *Est-ce une résurrection du Papini anarchiste ?* En deux colonnes de texte serré, ornées d'un portrait de l'écrivain italien Giovanni Papini, on leur apprenait que celui-ci venait de publier un nouveau roman chez l'éditeur Vallecchi, à Florence : *Gog*. On leur révélait en même temps que ce livre faisait scandale en Italie ! Scandale justifié : *Gog* marquerait une véritable volte-face chez l'écrivain italien qui, converti depuis la guerre, était dès lors tenu pour un des témoins les plus décidés du renouveau catholique dans les lettres. Ne vient-il pas, après sa célèbre *Vie de Jésus*, de publier tout récemment un *Saint Augustin* dont la traduction française a pris place dans la collection du Roseau d'Or ? Or, ajoute le collaborateur des *Nouvelles Littéraires* :

Aujourd'hui, avec un même sans-gêne il se retrouve semblable à celui d'il y a vingt ans, perdant la foi chrétienne qu'il avait acquise. Il l'abandonne en tombant dans le plus noir pessimisme, et il se retrouve dans les bras musclés de Schopenhauer. « Le pain, peut-être, ne reste-t-il que le pain comme unique nourriture de l'homme, comme unique vérité du monde. Je n'ai jamais goûté une saveur aussi riche et aussi suave que celle du pain. Est-ce vraiment le véritable aliment de l'homme et sa vraie vie ? » Ce sont les dernières paroles de son héros Gog. Elles sont remplies d'une infinie tristesse, et j'éprouve pour Papini une énorme peine. Cet écrivain, avec toute sa célébrité et tous ses millions, tout en restant jeune encore, se croit l'homme le plus blasé et le plus désolé de toute la terre. Il mord rageusement la poussière et pleure comme un enfant. Aujourd'hui, il sort comme un lépreux du temple du Christ où depuis quelques années, il priait agenouillé, pendant que ses éditeurs faisaient des affaires d'or en spéculant sur sa conversion ; il sort avec son énorme face de Belzébuth, le nez coiffé d'un gros lorgnon, hurlant blasphèmes et injures contre la Mère Eglise et ses dogmes ; alors les critiques s'insurgent et les prêtres écument.

On l'accuse de mauvaise foi ; on affirme qu'il est un impénitent sophiste de génie ; d'autres cherchent à atténuer le ton polémique de leurs articles et quelques-uns de ses amis plus intimes essayent de le sauver de l'excommunication papale, écrivant que Papini n'est pas *Gog ;* ni ses idées, celles de son malheureux héros.

Il est certain que le scandale ne sera pas étouffé, ni ne se terminera par des articles dans les revues et dans les journaux. Papini revient

1. Un volume, Vallecchi, Florence, 15 lires.

sur la scène, mais je ne m'étonnerais aucunement que l'on jetât son corps idéal, je veux dire son esprit, sur le bûcher au même endroit que Savanarola, le rebelle, sur la Piazza della Signoria à Florence.

*
* *

La première impression de tout lecteur non averti est d'abord d'accorder créance à des affirmations aussi catégoriques. Un critique sérieux ne saurait lancer ou reproduire de telles accusations sans qu'elles aient quelque fondement. L'étude objective des pièces du procès ne tarde pas à révéler que le collaborateur des *Nouvelles Littéraires* s'est bien avancé. Ne parlons pas encore du livre lui-même, dont l'examen direct nous livrera plus loin la clef du mystère. Il paraîtrait qu'à propos de *Gog*, les « prêtres écument ». Quels prêtres ? Voilà ce qu'il importerait de bien préciser. S'il est des prêtres qualifiés pour exprimer l'opinion du clergé en la circonstance, ce sont bien les collaborateurs de deux organes dont nous n'avons à apprendre à personne l'exceptionnelle autorité : la *Civilta Cattolica* et l'*Osservatore Romano*. Or, dans la *Civilta Cattolica* du 17 janvier 1931, nous recueillons un son de cloche qui ne cadre pas du tout avec les affirmations tendancieuses de M. Antoine Aniante. Après avoir longuement analysé l'ouvrage, rapproché notamment de *l'Homme fini*, publié par Papini en 1921, la *Civilta* n'hésite pas à reconnaître dans *Gog* une « intention élevé d'apologétique », *un alto intento apologetico*[1], « d'autant plus efficace que plus enveloppé, visant les esprits si nombreux qui sont trop loin de Dieu pour que l'apologétique catholique puisse les atteindre ». Aussi bien, dans la préface, continue la *Civilta*, Papini fait sienne cette intention apologétique, quand il dit : « Je n'ai pas besoin d'ajouter, je l'espère, que je ne peux en aucune manière approuver les sentiments et les pensées de Gog et de ses interlocuteurs. Tout mon être — tel qu'il a été renouvelé par mon retour à la vérité — ne peut qu'abhorrer tout ce que Gog croit, dit ou fait. Qui connaît mes livres, surtout les derniers, accordera qu'il ne peut y avoir rien de commun entre moi et Gog. »

L'*Osservatore Romano* du 21 janvier se voit sans doute dans

1. P. 147.

l'obligation d'exprimer certaines réserves ; mais il n'en proteste pas moins nettement contre ceux qui, n'ayant pas reconnu dans *Gog* « le nouveau Papini, qui se débat avec une âme nouvelle où la haine et le dédain naissent d'un *amour qui est chrétien*[1], n'ont pas saisi ou n'ont pas voulu saisir la substance du nouveau livre ».

***

Au demeurant, qu'est-ce que « Gog » ? Gog, diminutif de Goggins, est un métis né dans une des îles Hawaï, d'une mère indigène et d'un père blanc. Après une carrière aventureuse, commencée comme boy sur un vapeur américain, l'après-guerre le trouve un des plus riches « businessmen » des Etats-Unis. En 1920, il se retire des affaires, après avoir déposé ses milliards dans toutes les banques du monde : maintenant, il va « vivre », multipliant les expériences de toute nature, désireux de capitaliser la science et la puissance comme il avait fait des dollars. Mais, après sept ans d'une vie extraordinairement compliquée et fébrile — nous comprendrons tout à l'heure pourquoi — ce sauvage mégalomane devient la proie d'une neurasthénie morbide. C'est dans un « manicomio » que Papini rencontre son héros transmué en « Gog » — Gog et Magog, figures bibliques dont l'évocation est à elle seule significative — qui lui confie ses « mémoires ». Et c'est, dans les 70 chapitres de ce livre serré, le développement d'un film de cinéma fantastique et peuplé d'êtres innombrables, tour à tour grimaçants et grotesques, que le « génie » divers et violent de Papini va faire défiler devant nous. Tout le monde moderne, avec son industrialisme forcené (Ford), avec son culte païen de l'hygiène, avec cette étrange recherche de jouissances raffinées et délétères qui sont une des tares trop réelles de notre époque : Gog a tout essayé ; depuis l'opium, les alcools, la cocaïne, jusqu'à la danse et autres « divertissements » mis à la disposition des riches blasés par la perversité des cités cosmopolites. Perversité savante : la science — la science expérimentale — n'a-t-elle pas la prétention de diriger toutes les activités de la vie, d'être l'idole devant qui tous s'inclinent, à qui tous demandent le secret du bonheur ? Chevauchant l'univers, Gog est donc allé voir les

1. C'est nous qui soulignons.

pontifes de la science moderne : il est allé à Menlo Park rendre visite au vieil Edison « *il candida e malinconico Edison* ». A Berlin, il a passé « une heure avec » le père de la relativité, Einstein. Les savants qui semblent avoir davantage attiré sa curiosité insatiable et toujours déçue, ce sont ceux que se piquent d'expliquer et peut-être de renouveler les phénomènes religieux et moraux : à Vienne, il a eu le privilège de se rencontrer avec le patriarche de la Psychanalyse, Sigismond Freud, qui lui a raconté son histoire, ses relations de jeunesse avec la poésie décadente et l'origine de ses explorations merveilleuses dans le subconscient de Narcisse. Pouvait-il manquer de s'adresser à une autre « sommité » internationale, Sir James Frazer, qui lui a révélé comment — à bien prendre les choses — la culture moderne est « fille légitime de la Magie » ?

Et le défilé continue, extraordinairement varié, colorié et imprévu. Les Philosophes après les Savants : non pas seulement les sociologues et les transformistes, mais aussi ce mystérieux Caccavone, le « Métasophe » dans lequel il faut sans doute reconnaître un philosophe italien contemporain, qui, un jour, Descartes à rebours, va s'écrier : « Je ne pense pas, donc je ne suis pas. » Voici les grands littérateurs à prétentions philosophiques et scientifiques : à Nice, voici l'« apologiste du divin silence », Maeterlinck, qui lui explique gravement que les hommes ne sont pas autre chose que des étoiles (*stelle = uomini*)... Voici le « plus grand littérateur » d'aujourd'hui, le Norvégien Knut Hamsun ; voici le satirique Bernard Shaw. Et puis, voici Wells, qui lui avoue ingénuement « que l'exploration et la prévision du Futur sont son département ». Ce genre de prophètes abonde, qui s'offrent, au besoin, à reconstruire la Cité de demain sur les ruines de celle d'hier. Il y a les « filomanes » qui rôdent, à Paris, autour des brasseries du quartier Montparnasse, les disciples impénitents de l'« Institut de démence volontaire » ; il y a l'immense armée des « clercs qui trahissent », et qui rêvent d'incarner leurs chimères dans des institutions ; il y a surtout les meneurs de peuple, les révolutionnaires à la Gandhi, adepte inattendu de la culture européenne, à la Lénine, cynique héritier du tsarisme. Nous venons à peine d'écouter ces Messies des temps nouveaux, après les Juifs aux synthèses puissantes et lucratives, que s'entr'ouvre l'huis du château de Doorn : nous

interviewons Guillaume II de Hohenzollern évoquant Louis XIV et Dioclétien !

Quittons ces sommets à la suite de Gog, et écoutons — à défaut des musiciens, sculpteurs, romanciers, poètes et autres artistes, qui ne sont pas oubliés dans cette immense fresque — les représentants de l'occultisme, du spiritisme ou de la théosophie : alors que Lénine ou Gandhi veulent sauver des races ou des collectivités, ceux-là se préoccupent davantage du salut individuel... ce sont des « sotériologues »...

Mais il est temps, puisqu'il faut se borner, de nous arrêter et de nous demander ce que Gog a pu rapporter de ses invraisemblables enquêtes dans le monde d'après-guerre. Hélas ! il y a surtout gagné un incurable ennui, et finalement une neurasthénie caractérisée, oscillant de la folie des grandeurs au dégoût écœuré de toute chose. Du monde moderne, il a voulu tout connaître, non pas seulement la surface brillante, confortable, celle des palaces, des sleeping-cars, des Rolls-Royce, mais le fond, les secrets ressorts de l'immense machinerie dans laquelle les masses humaines sont engagées comme dans un engrenage : il n'y a trouvé que des mots, du « bluff » mêlé à des aberrations masquant mal une universelle impuissance, un vide total et désespérant. Mais, dès lors, n'est-on pas autorisé quelque peu à reconnaître dans ce livre une sorte de « bréviaire du pessimisme » contemporain, assez inattendu de la part d'un écrivain catholique ?

Eh bien ! non, *Gog* ne marque pas une résurrection du Papini anarchiste. Sans doute, c'est un livre incomplet, unilatéral pour autant qu'on voudrait y chercher un tableau objectif et exact du monde moderne et notamment de son attitude en face du problème religieux. Le chapitre sur les « Voies des dieux » n'en saurait tenir lieu. Il est aujourd'hui, parmi les incroyants, parmi les adeptes les plus passionnés de la « culture » contemporaine, des âmes éprouvant, en face du christianisme, des sentiments qui paraissent, à première vue, totalement étrangers à l'âme du héros monstrueux de Papini. Pour dire toute notre pensée, ce tableau du monde moderne, tel que Papini l'a brossé, est caricatural, forcé, émaillé de traits dont on peut discuter le bon goût. La réalité est plus complexe : une vision « catholique » du monde et, ajoutons-le, d'une plus sûre efficacité apologétique,

aurait exigé que le romancier soulignât davantage, derrière la désolation spirituelle de notre temps, les inquiétudes fécondes, les loyaux Appels vers la Rédemption, enfouis parfois sous les pires divagations. Papini a préféré une autre méthode : celle du Spartiate qui, pour dégoûter du vice ses enfants, leur montrait un ilote en proie à l'ivresse. C'est par fidélité à cette méthode brutale qu'il n'a pas essayé de brider son tempérament florentin, naturellement outrancier et excessif. Mais — ne serait-ce que par ce qu'elle comporte d'évidemment invraisemblable — il va de soi qu'une critique aussi pessimiste du monde ne saurait marquer un recul de l'écrivain catholique vers ses anciennes erreurs. C'est une injustice de l'insinuer, impardonnable quand on a lu les affirmations si nettes de la préface et quand on a compris le sens profond de ce livre touffu. Aussi bien la dernière expérience de ce malheureux Gog, *le pain de la bambine*, n'a pas le sens que lui prête le collaborateur des *Nouvelles Littéraires*. Le morceau de pain tendu par la charité d'une fillette italienne à Gog travesti en mendiant par une ultime fantaisie de son cerveau malade, n'exprime pas seulement, dans la pensée de Papini, l'insuffisance radicale et pour ainsi dire la faillite de la civilisation ; il traduit plus encore l'étincelle de bonté divine, jaillissant soudain dans la nuit opaque, démasquant brusquement — pour la consolation des « Gog » invités à contempler ici leur image comme dans un miroir déformant — l'entrée de la voie salutaire qui conduit à la Vérité. « Est-ce cela qui est le vrai pain de l'homme et qui est sa vraie Vie ?[1] » Il est bien tard, peut-être, pour poser cette question, maintenant que Gog n'est plus qu'une loque humaine, livrée aux psychiâtres. Aussi fait-il souhaiter à l'auteur — comme le fait si justement remarquer l'*Osservatore Romano* — qu'il nous donne vite un autre livre, commençant comme celui-ci finit : un livre dans lequel nous entrevoyions, au moins par instants, dans un monde imparfait sans doute et pour une grande part obscurci par le péché, les points lumineux où, sur une nature divinement préparée, la grâce toute puissante de Jésus viendrait s'insérer.

E. Dumoutet.

1. *Che sia questo il vero cibo dell'uomo? e questa la vera vita?*

AU MEXIQUE

La situation après les préliminaires de la paix religieuse.
L'Eglise catholique et la moralité publique

C'est le 23 juin 1929 que fut connu l'accord préliminaire entre le gouvernement et la hiérarchie mexicaine approuvée par Rome. Les termes essentiels étaient les suivants : les évèques pouvaient investir de fonctions leurs prêtres, mais ceux-ci devaient s'inscrire sur les registres publics ; l'instruction religieuse ne se donnerait ni dans les écoles publiques, ni dans les écoles privées, mais elle aurait toute liberté dans les églises ; le clergé mexicain pourrait demander l'abrogation des lois estimées contraires à son Eglise, par voie constitutionnelle.

Cet accord ne fut du goût ni des exaltés de gauche, ni des exaltés de droite. Divers gouverneurs n'obéirent pas aux ordres du pouvoir central. Même à cette heure, dans certains Etats, le culte n'a pas été repris, en d'autres on a créé des difficultés imaginaires pour empêcher la fin des mesures perséeutrices. Nous estimons en toute sincérité, que ces faits ne doivent pas être imputés au gouvernement fédéral, mais au défaut de discipline et au jacobinisme de quelques éléments politiques des Etats. Le plus connu, sous ce rapport, celui qui a même attiré sur lui pour cela, la colère de beaucoup d'ennemis de l'Eglise, est l'ex-ministre de l'Intérieur Tejeda. Il envoya un télégramme violent au président, lui exprimant l'espoir qu'il saurait avoir raison de cette nouvelle attaque de la réaction. Il lui promettait son appui sous une forme telle que beaucoup virent en ses paroles une menace voilée contre le président, si l'on arrivait à une solution du conflit religieux.

Ce même Tejeda confirma et développa son télégramme dans un autre envoyé au sénateur Braulio Maulio Fabio Altamirano le 21 juin 1929 .Il y exposait son attitude, alléguant sa conviction intime que le clergé fut toujours au Mexique l'ennemi des institutions et du bien-être national[1].

1. « *El Conflicto religioso de* 1926 ». Sans nom d'auteur, mais attribué à un jésuite. Publié en 1929.

Les exaltés de droite ne furent pas plus satisfaits. Une révolte avait éclaté en 1926 sous la conduite du général Gorostieta. Des catholiques qu'on appela « cristeros » avaient pris les armes pour combattre le gouvernement de Calles. On espérait, surtout après le soulèvement du général Escobar en 1928, pouvoir le renverser et obtenir les réparations religieuses et économiques nécessaires. Les chefs militaires laïques catholiques ayant eu vent des transactions déjà en cours en 1928 pour en finir avec le conflit politico-religieux, envoyèrent à Rome une longue dépêche. Elle est venue entre mes mains par un canal très sûr. Bien qu'elle ne porte ni date, ni signature, son authenticité n'est pas discutable. Je la donne ici, parce qu'elle explique mieux que ne le feraient mes paroles la psychologie du groupe opposant et certaines manifestations qui suivront l'accord.

« On sait de source sûre que les persécuteurs font courir le bruit de tout arranger avec certains prélats, moyennant la promesse de déroger peu à peu à la loi sectaire, en rouvrant au préalable le culte public. Nous déclarons que notre peuple catholique se scandaliserait d'un accord sur ces bases. Il serait unanime à juger que les persécuteurs veulent surprendre la bienveillance de quelques prélats pour rendre définitivement esclave l'Eglise mexicaine en prétextant le malaise national. On ébranlerait sérieusement la nation, impossible de se fier à des gens sans honneur. Nous certifions que les catholiques du peuple et des hautes classes, combattants inclus, préfèrent voir continuer la situation douloureuse de la lutte, avec toutes ses conséquences. Ils sont assurés qu'en persévérant on obtiendrait au moins une bonne leçon pour le gouvernement, une base solide et de respect de tout gouvernement à l'avenir pour la conscience nationale. Nous envoyons un Mémoire et avec le plus grand respect, nous demandons à Votre Sainteté de tenir compte de notre témoignage. »

A ceux qui approuvèrent l'envoi de cette dépêche, l'accord réalisé entre le gouvernement et la hiérarchie, dut être un coup dur. Parmi les approbateurs, sinon les initiateurs, de la dépêche, se trouvaient sans aucune doute des prélats[1]. De vifs murmures s'élevèrent donc dans les rangs de ces opposants.

1. Il est avéré qu'un archevêque et deux ou trois autres évêques approuvèrent le mouvement armé. Mais il est d'élémentaire justice de proclamer

A la fin de février 1929, le délégué apostolique au Mexique. Mgr Ruiz y Florès, dans une lettre publique, se plaignait vivement de brochures et de discours venant de catholiques et « même attribués à un prélat mexicain », « critiquant en termes inadmissibles l'arrangement conclu pour la reprise du culte dans les églises ». Après avoir résumé et réfuté ces critiques, Mgr Ruiz y Florès disait : « Dans une affaire comme celle-ci, il serait souverainement impolitique, pour l'une ou l'autre des parties en cause, de se vanter d'avoir remporté la victoire, alors que l'arrangement cherche à inspirer une confiance mutuelle, laquelle peut seule rendre possible la formation d'un gouvernement véritablement national. Non seulement il faut éviter les expressions offensantes, mais il faut coopérer activement à tout ce que fait le gouvernement, à condition que la conscience catholique ne s'y oppose pas. Car, je l'ai déjà dit dans une autre occasion, l'Eglise ne cherche pas un changement de gouvernement, ni une influence sur le gouvernement ; elle cherche par des moyens légaux à obtenir l'amendement des lois de sorte qu'elles garantissent aux catholiques la liberté dont ils jouissent dans d'autres pays.

Les mécontents, après la campagne menée parfois avec peu de discernement contre la persécution, en Europe, n'eurent pas de peine à associer les catholiques de plusieurs pays à leurs vues.

En décembre 1929, le *Vingtième Siècle* de Bruxelles, un organe d'extrême droite catholique, envoyait au Mexique un de ses rédacteurs pour faire une enquête sur la situation. Jeune homme d'un certain talent littéraire, il semble avoir ignoré complètement l'histoire et la langue du pays. Il s'appelait Degrelle, mais on ne l'y connut jamais sous son vrai nom. Juste à ce moment, m'a assuré une personnalité mexicaine, les mécontents de l'accord faisaient une campagne violente contre lui et contre ceux qui l'avaient signé. Le Délégué apostolique dut les rappeler à l'ordre dans la lettre dont j'ai parlé. Le journaliste, me disait le même illustre informateur, « n'eut des relations qu'avec ceux qui pensaient comme les mécontents ».

ici que Mgr Orozco, archevêque de Guadalajara, dès le début et jusqu'à la fin le condamna. Le gouvernement cependant, s'appuyant sur de simples rumeurs de journaux l'accusait d'en être l'initiateur et le soutien pendant qu'il se cachait imprenable dans les montagnes du centre du Mexique. (Voir le *Mémoire* de ce prélat, 1929.)

Soit dit en passant. Le journaliste anglo-saxon peut en certains points être inférieur au journaliste latin, mais il lui est supérieur en général en *fair play* et en objectivité. Il peut avoir ses idées personnelles, mais quand il fait une enquête sur un litige, il entend les deux partis en cause, conformément à l'adage élémentaire de la justice, *Audiatur et altera pars.* Je n'insisterai pas sur les avantages qu'a cette attitude pour la formation de l'esprit public et du sens des réalités même chez des catholiques.

Notre enquêteur belge n'eut donc des relations qu'avec les mécontents. Il envoya à son journal une vingtaine d'articles tous teintés de leur couleur et dont plusieurs étaient une attaque non dissimulée contre l'archevêque de Mexico, Mgr Diaz. J'ignore pourquoi il ne dit rien contre le Délégué apostolique qui avait cependant pris ses responsabilités. Un extrait de ces vingt articles donnera une idée du ton et des raisons de M. Degrelle. Il est du *Vingtième Siècle* du 16 avril 1930.

« Succédant à la glorieuse résistance armée, les accords religieux en vigueur depuis juillet 1929 au Mexique devaient plonger les catholiques dans la douleur. Ils marquaient une espèce de capitulation, soumission aux lois impies, formellement condamnées, en termes d'une extrême rigueur, pour la Papauté ; les prêtres devaient être inscrits ; interdiction d'avoir des écoles primaires ; point de manifestations extérieures du culte ; pas de presse ; aucun moyen public d'apostolat ; un état voisin de la servitude.

« Mgr Diaz attacha ce boulet aux pieds de l'Eglise mexicaine pour montrer à ceux qui crient au fanatisme chrétien, la douceur et la tolérance inouïes du catholicisme qui accepte, après tous les supplices, toutes les injures, une dernière humiliation dans l'espoir de résoudre pacifiquement un jour un conflit qu'elle n'a point voulu.

« Cet effort de Mgr Diaz, tendant à créer, à force de concessions, une atmosphère favorable à une modification ultérieure de la situation faite à présent au catholicisme à Mexico, lui valut-il, faut-il le dire, bien des désagréments.

« Les catholiques qui comptaient, pour la plupart, des martyrs ou des héros dans leurs familles ; qui avaient perdu souvent leurs biens, leur situation, qui luttaient depuis deux ans et

croyaient toute proche la victoire, ont eu un sursaut de stupeur en apprenant soudain qu'il fallait abattre la forteresse de combat cimentée avec du sang.

« Pas un acte de désobéissance toutefois. Du jour au lendemain, les Cristeros ont déposé les fusils. Tous les Cristeros. Mais avec des larmes et de l'angoisse. (Ces assertions sont inexactes après ce que j'ai dit.)

« Ils sont aujourd'hui repoussés partout. Nul n'ose, malgré l'amnistie, les accepter dans l'industrie, dans le commerce, recourir à leurs soins s'ils sont médecins ou avocats. On a trop peur de se compromettre. Même dans la paix les guerriers reçoivent encore des coups ; mais, cette fois, sans pouvoir les rendre... (Un grand banquier catholique m'a assuré que lui et ses collègues avaient pris une foule de ces cristeros.)

« Mgr Diaz, au cours des entretiens qu'il m'accorda, voulut bien me déclarer qu'aucune garantie objective ne les renforçait. Il n'y a même eu aucun papier signé. Mgr Diaz place toute sa confiance dans la loyauté des négociateurs officiels et dans la crainte qu'aurait le gouvernement de voir surgir un nouveau conflit au moment où il sort d'une guerre terrible qui a décimé ses régiments et vidé les caisses de l'Etat.

« Est-ce assez ? L'empereur Maximilien, pour avoir essayé jadis de se concilier, lui aussi, par la douceur, les bonnes grâces de ses adversaires, pères des anticléricaux d'aujourd'hui, ne fut-il point récompensé par la trahison et douze balles dans le corps ?

« Mgr Diaz n'a pas hésité. Il y avait moyen de jeter une passerelle par dessus le gouffre. Il s'y est engagé, courant, pour l'amour de Dieu et de son pays, le risque de la voir s'effondrer sous ses pas...

« On voudrait espérer qu'il n'y aura point de catastrophe, que tout s'arrangera gentiment, que les bourreaux d'hier mettront, à leur tour, de l'eau dans leur vin.

« Mgr Diaz veille, avec une scrupuleuse et rigoureuse fermeté, à ce que, de son côté, la soumission et la courtoisie soient parfaites. Il a été jusqu'à blâmer, jusqu'à frapper certains catholiques qui, après avoir cruellement souffert, mettaient une certaine répugnance à passer à leurs poings les chaînes qu'ils avaient essayé de briser au prix des pires sacrifices. »

Ainsi le journaliste, sauf sa visite à Mgr Diaz, ne vit que ceux qui sans doute l'avaient appelé et qui le confirmèrent dans leurs idées et dans les siennes. Comme disait un illustre ecclésiastique mexicain, « si le tableau d'horreur et d'héroïsme stérile que décrit le journaliste est exact, il est absolument inexact que les « cristeros », c'est-à-dire les gens soulevés en armes, eussent la moindre chance de renverser alors le gouvernement. Dans ces conditions, devait-on permettre que le sang innocent continuât à couler, que les vierges soient immolées et qu'on achevât de ruiner le pays ? »

D'autres articles contre l'accord furent publiés dans divers journaux européens, en particulier dans la *Cronica Social* de Barcelone, obéissant aux préoccupations de M. Degrelle.

L'archevêque de Mexico lui-même dans une réponse au licencié Naranjo qui avait attaqué les accords, a indiqué les avantages que l'Eglise en a retiré.

« 1° On a reconnu de fait l'existence de l'Eglise avec tous ses droits et ses libertés, on a admis que les lois, tant qu'on n'aurait pas obtenu leur modification, soient appliquées dans un esprit de bienveillance. Cela ressort des déclarations du président de la République lui-même qui a donné l'assurance que ces lois seraient appliquées « sans esprit sectaire » et sans d'autres préjugés.

« 2° On a obtenu que la hiérarchie épiscopale soit reconnue de fait.

« 3° Le gouvernement a accepté le séjour permanent en notre pays du Délégué apostolique, c'est-à-dire, d'un représentant du Souverain Pontife, pour traiter avec lui des affaires de l'Eglise.

« 4° Pour éviter que les schismatiques puissent tromper le gouvernement en se prétendant évêques et en demandant certaines églises, on ne reconnaîtra officiellement comme évêques catholiques, apostoliques et romains que ceux qui seront officiellement acceptés comme tels par le Délégué apostolique.

« 5° Les prêtres chargés des églises, au lieu de dépendre directement du gouvernement, comme on le voulait au début de la révolution, continuent à dépendre exclusivement des évêques, comme avant le conflit. Ce sont eux qui les désignent, les nomment, les envoient comme il leur semble, sans autre interven-

tion du gouvernement que d'être au courant de leur changement.

« 6° Les représentants de l'Eglise et de l'Etat s'appliquent tous les jours à concilier les intérêts que les intransigeants de l'un et l'autre bord voudraient voir séparés et en lutte, même au détriment d'avantages spirituels qu'une prudente conciliation peut sauver.

« 7° On a mis un terme à ce qui semblait une effusion stérile et interminable du sang. »

Pour montrer les dispositions pacifiques de l'Eglise et son opposition aux extrémistes, le Délégué apostolique tint à protester contre l'attentat dont avait été l'objet le Président de la République récemment élu, Ortiz Rubio, le 5 février 1930, en condamnant dans une lettre écrite à lui-même « cet acte immoral et déshonorant pour la patrie ».

Le 21 septembre 1930, les accords réalisés ayant été encore attaqués dans un journal *El Hombre Libre* par des catholiques et que semblaient soutenir des prélats, le Délégué apostolique, dans un document public, déclarait que « du moment que le Pape avait décidé, il n'était permis à aucun catholique prêtre ou évêque de critiquer publiquement l'entente intervenue et de dénigrer, devant les fidèles, les personnes qui d'une manière quelconque ont représenté ou représentent le Pape ». Je dois ajouter que les deux prélats spécialement soupçonnés de soutenir les mécontents ont fait depuis leur soumission.

Aussi bien le Pape lui-même n'avait pas été épargné. Les mécontents faisaient courir le bruit qu'il avait cédé parce que le gouvernement mexicain lui avait assuré une forte somme.

Dans une lettre récente — 10 novembre 1930 — le secrétaire d'Etat de Pie XI écrivant aux fidèles catholiques du Mexique, « exprimait l'espoir que ceux affiliés à l'Action Catholique augmenteraient en nombre et démontreraient par leur exemple que le Christ Roi doit être servi en demeurant fidèles à une discipline légitime, en renonçant au besoin à des opinions personnelles ».

*
* *

Je voudrais dire un mot ici de l'une des critiques les plus graves faites au catholicisme mexicain. Les protestants surtout de

l'Amérique du Nord, l'accusent de se désintéresser de la moralité de ses fidèles, et de ne rien faire pour l'améliorer.

En sauvegardant les intentions plus ou moins droites de ces accusateurs, ne pourrait-on pas leur dire avant d'écouter leurs raisons : *Medice cura teipsum.* Guérissez donc avant de vous en prendre aux maladies réelles ou supposées des autres vos propres maladies ; guérissez par exemple le chancre du divorce et du Birth Control qui font tant de ravages dans les milieux protestants, qui rongent la cellule familiale américaine et menacent d'épuiser la race anglo-saxonne aux Etats-Unis...

Mais n'écrivant pas un article de polémique, je vais exposer objectivement les accusations portées contre le catholicisme mexicain, avce les réponses qu'y font les intéressés. Je me déroberai derrière le témoignage de tiers, laissant le lecteur raisonnable tirer les conclusions.

En venant au Mexique, à la fin de novembre 1930, sur la *Habana* de la *Ward Line*, un jeune architecte anglais, charmant compagnon de voyage, me prêta un livre d'un Américain Charles Macomb Flandrau, jadis riche hacendado ici. Ce livre intitulé *Viva Mexico !* fut publié en 1907 par Appleton à New-York et réédité en 1927.

L'auteur y condense en ces termes les charges contre le catholicisme mexicain :

« Quand l'Indien en ce pays est marié par un prêtre, il se croit marié... On voudrait croire que l'Eglise reconnaîtrait ce fait et encouragerait les unions d'une plus ou moins grande stabilité en rendant le mariage peu coûteux et facile. Si elle avait le moindre désir de tirer les basses classes au Mexique de leur attitude franchement bestiale à l'égard des relations maritales, de leur inculquer des idées différentes et plus élevées que celles qui gouvernent leurs poules et poulets, ou leurs cochons, elle aurait pu le réaliser depuis longtemps. Mais de toute évidence, elle n'a pas ce désir. Elle ne montre dans la moralité des masses aucun intérêt. Pour la cérémonie du mariage, elle exige beaucoup plus que les pauvres gens ne peuvent payer sans s'endetter. De temps à autre, ils s'endettent, le plus souvent ils se dispensent du rite. »

D'autre part, un directeur de grande revue de New-York, ni

catholique, ni anticatholique, et désirant seulement être éclairé, m'écrivait, le 11 novembre 1930 :

« Nous avons reçu, il y a quelques mois, un article écrit par une personne de grande réputation où elle nous décrivait la situation déplorable des relations et des conditions sociales au Mexique. Elle fournissait certaines données parfaitement effrayantes sur le vaste pourcentage d'enfants illégitimes et la terrible et désolante irruption des maladies sociales. D'après ces données, un très grand nombre de gens du petit peuple serait infecté. La proportion des femmes contrôlées par la police augmenterait d'une manière alarmante. Les formalités du mariage dans les basses classes sont à peu près supprimées... Nous voudrions être renseignés sur ces points. »

D'autre part, on m'a assuré que le gouvernement pour faciliter les formalités du mariage civil qui doit, d'après la loi, précéder celles du mariage religieux, avait depuis un an décrété leur gratuité absolue. Enfin un jeune catholique français qui depuis quelques mois fait des recherches historiques ici, m'a dit que dans certaines campagnes, les curés ne seraient pas assez coulants pour les frais matrimoniaux.

J'ai présenté ces graves accusations dans leur nudité à un curé de Mexico dont je puis garantir l'intelligence élevée et la largeur de vues. Voici sa réponse :

« 1. Il est certain qu'à cette heure, beaucoup se disent chrétiens et vivent mal. La raison en est, d'après moi, la corruption des mœurs, qui en ce moment prévaut non seulement au Mexique, mais dans le monde entier.

« 2. A propos des enfants illégitimes, dans la Ville de Mexico et je crois dans toute la République, leur nombre est *bien moindre* que celui des enfants légitimes. Vous pouvez vous convaincre de cette vérité en parcourant les registres de baptême dans les paroisses.

« 3. Pour ce qui touche les droits pour la célébration des mariages, le tarif de cet archevêché et, je crois, à peu près de toute la République, est de 15 pesos (6 dollars — 153 francs). Quand les conjoints sont pauvres, on leur demande ce qu'ils peuvent donner. Quand ils sont concubinaires, d'ordinaire on ne leur demande rien. Il convient de remarquer que la presque totalité de

ceux qui vont se marier répugnent à payer les droits de mariage, à l'église. D'autre part, ils paient dix fois plus en choses superflues, en habits de luxe, en automobiles et en grands repas pour la noce. »

(Je puis ajouter ce que ne dit pas mon informateur, que durant les missions dans les villes et campagnes, on marie pour rien des milliers de pauvres gens.)

« 4. Il peut se présenter le cas où quelques curés exigent trop des gens à marier, malgré la défense de l'archevêque... Mais une hirondelle ne fait pas le printemps.

« 5. A propos de l'abandon de la classe pauvre, il est possible que beaucoup de curés dans les campagnes, en raison de mille circonstances, aient abandonné leurs paroissiens. Voilà justement à quoi veut remédier notre archevêque actuel, en visitant en personne les moindres hameaux et en y établissant l'action catholique pour les christianiser de nouveau. »

« 6. Dans les pages de critique que vous m'avez soumises, je crois qu'il y a une certaine exagération due sans doute aux informations protestantes qu'on envoie aux Etats-Unis.

« Il faut cependant avouer que nous clergé, en général, nous sommes endormis dans le passé sur nos lauriers. Mais la situation épouvantable par où nous achevons de passer nous a, sans aucun doute, fait ouvrir les yeux. Nous espérons que notre apostolat et notre bon exemple nous permettront d'apporter de nouveau la vraie foi de Jésus-Christ au cœur de nos frères. »

N'oublions pas aussi que les Indiens du Mexique, les seuls ou à peu près que les colonisateurs n'aient pas détruits, ne sont chrétiens que depuis trois siècles.

Je m'arrête. Mes lecteurs ne pouront pas m'accuser de leur avoir dissimulé un aspect des questions que j'ai abordées. Ils ont tous les éléments pour se prononcer en connaissance de cause.

Mexico, D. F., vendredi 19 décembre 1930.

A. Lugan.

LA VIE CATHOLIQUE EN POLOGNE

Je commence ma chronique par une question qui présentera pour les lecteurs de la *Revue Apologétique* un intérêt spécial, celle *du développement du rite catholique oriental (slave) en Pologne.*

On sait que la vie a introduit deux méthodes dans la réconciliation des Russes avec l'Eglise romaine : on choisit ou le rite latin ou bien le rite slave oriental. La commission pontificale, « Pro Russia », présidée par S. S. le Pape lui-même, favorise — on peut dire — exclusivement le rite oriental. Le développement de ce rite a soulevé en Pologne au cours de l'année 1930 une vive discussion. C'était surtout la presse de Wilno qui a pris la part principale dans cette discussion, d'après laquelle on peut constater qu'une assez grande partie de l'opinion publique polonaise suit assez favorablement le développement de ce mouvement religieux. Certains aiment à présenter cette circonstance comme si la Pologne était une ennemie de la réconciliation des Russes avec l'Eglise romaine et un obstacle à cette réconciliation. Jugement bien précipité qui nous fait grand tort. Nulle nation ne désire certainement davantage cette réconciliation que la Pologne. En nous traitant d'ennemis de cette œuvre apostolique, on oublie d'avoir égard à notre situation politique et géographique, et encore plus au malheureux passé qui a imprimé dans la mémoire de chaque Polonais les plus mauvais souvenirs sur l'ancien régime politique russe. L'histoire montre impartialement quel était le vrai et grand coupable du refroidissement des relations entre les deux nations. Mais n'en parlons pas ! Or, une partie de l'opinion publique polonaise voit dans l'accroissement éventuel du rite oriental sur notre territoire — l'accroissement de l'esprit russe en Pologne. Pourquoi et comment, demande-t-on ? Parce que le rite oriental dont usent les réconciliés, ne diffère en rien du rite orthodoxe de Russie ; on y a ajouté seulement des prières pour le Pape et pour l'évêque du diocèse. Une autre cause : en dehors de la Pologne, la population réconciliée est presque toujours présentée comme si elle était russe, et ce sont pourtant des Russes blancs et des Ruthènes, et seulement en bien petit nombre des Russes.

Il existe encore une troisième cause de cette méfiance qui a des racines plus profondes. On sait que l'histoire de la Pologne connaît déjà une grande réconciliation des orthodoxes avec Rome : c'est la célèbre Union de 1596, dont l'apôtre zélé était le métropolite oriental Rutsky et dont saint Josaphat est devenu l'illustre martyr. Le sort de cette Union a été dur et tragique. Après le partage de la Pologne, les pouvoirs publics russes ont fait tout leur possible pour l'anéantir. Les années 1777, 1795 et 1839 marquent les dates les plus douloureuses et héroïques. L'œuvre de S. Josaphat a finalement succombé, dans la « Pologne russe », devant une terreur horrible. L'Union est pourtant restée vivante dans la Petite Pologne orientale (partie orientale de l'ancienne « Pologne autrichienne »). Les gouvernements de Vienne n'ont pas suivi l'exemple de Saint-Pétersbourg. Les deux diocèses d'Union : ceux de Lwov et de Przemysl (celui de Stanislawow est de fondation plus récente), quoique unis avec Rome bien plus tard (en 1700-1710), ont trouvé dans l'empire autrichien une chaude protection, qui a finalement tournée — au point de vue politique — (comme on le sait) contre les Polonais. Actuellement, cette Union se défend héroïquement, sous le commandement de Mgr l'archevêque Szeptychi, contre les attaques orthodoxes. Çà et là il y a des défections, quelquefois même alarmantes, mais le gros de la population (3.500.000) persiste dans sa fidélité et son unité de foi.

Le front politique antipolonais de ces Uniates est une des causes principales de la méfiance actuelle de certains politiciens et hommes d'Etat envers le rite catholique oriental qui commence pousser sur le territoire polonais. Le métropolite orthodoxe actuel de Varsovie se targue publiquement de ce que les orthodoxes sont des citoyens sûrs et fidèles. Les Uniates au contraire — dit-il dans sa lettre pastorale de novembre 1930 — ont une politique antipolonaise, l'Etat polonais n'a donc aucun intérêt — dit-il encore — à favoriser un mouvement religieux qui tournera politiquement contre les Polonais. Dans la même lettre pastorale (c'était avant les élections), il a invité solennellement tous les orthodoxes de la Pologne à donner leur appui au gouvernement et nullement aux minorités nationales.

Si l'on considère encore l'expérience historique, laquelle nous enseigne clairement que la religion orthodoxe est toujours un

ami docile pour le gouvernement, on comprendra mieux l'accueil défavorable fait au dit rite oriental dans le monde politique polonais.

Au point de vue religieux, toutes ces difficultés sont faciles à surmonter, mais au point de vue de l'État et de sa politique, bien marquée d'idées de J.-J. Rousseau, l'affaire n'est pas si facile à résoudre. Que les nations qui nous accusent si légèrement d'être un obstacle à la grande œuvre chrétienne se mettent à notre place ! Les pouvoirs publics français, allemands ou autres, donneraient-ils leur plein acquiescement ? Or, le gouvernement polonais l'a quand même donné : le mouvement jouit d'une pleine liberté et de toute la protection nécessaire de la part des pouvoirs publics. Et on nous traite toujours, malgré cela, d'ennemis du rite slave oriental ! On note soigneusement chaque parole défavorable et on oublie volontiers que la grande idée du Saint Père progresse victorieusement en Pologne, quoique bien lentement. Dans les quatre diocèses où se trouvent les 3.700.000 orthodoxes (40-50.000 Russes, les autres Russes blancs et Ruthènes), à savoir dans les diocèses de Wilno, Siedlce, Pinsk et Luck, il existe déjà depuis 1923 28 paroisses catholiques de rite oriental. Les principaux travailleurs sont les prêtres de rite latin avec leurs frères russes qui ont quitté l'orthodoxie. Les Pères Rédemptoristes, Basiliens et surtout les Pères Jésuites sont les principaux animateurs du mouvement. Ces derniers ont fondé à Albertyn un noviciat de rite oriental, et c'est une famille polonaise, celle des comtes Puslowski, qui a facilité au commencement la grande tâche apostolique des Jésuites polonais.

Mgr Ropp, archevêque de Mohilew (d'origine polonaise), a fondé à Lublin un « Institut de Mission », préparant scientifiquement les prêtres-missionnaires. Dans les grands séminaires de Pinsk et de Janow (dans le diocèse de Siedlce), se trouvent les candidats préparés spécialement pour cette besogne missionnaire primordiale. A Wilno se trouve la maison-mère d'une nouvelle Congrégation polonaise : « les Sœurs Missionnaires du S. Cœur de Jésus » qui s'installent lentement, lentement dans tous les coins principaux du terrain missionnaire. *Messis multa, operarii pauci*, mais ils existent déjà et attendent impatiemment le moment favorable, pour pouvoir travailler sur le terrain de l'immense empire russe...

Le grand chef de ce mouvement, l'animateur des refroidis et des hésitants, le vaillant défenseur du rite, le dissipateur clairvoyant de tous les doutes des patriotes et des nationalités exagérés, l'apôtre le plus zélé de la réconciliation déjà depuis longtemps — c'est le P. Jean Urban, S. J., l'un des plus éminents parmi les Jésuites polonais d'aujourd'hui.

Le nombre des réconciliés en Pologne est à peu près de 40.000.

*
* *

L'action catholique, son organisation et surtout son élan apostolique, est le plus grand souci de l'épiscopat polonais. Il n'est pas facile de donner un statut-modèle d'action pour tous les diocèses de la Pologne, étant donné que le niveau intellectuel, social et même moral de la population varie assez sensiblement selon les diverses provinces. C'est ainsi qu'il existe une grande variété des statuts diocésains d'action catholique, s'accommodant aux situations locales et respectant les conditions naturelles de travail.

La question de l'action catholique se pose depuis 1922, quand après une conférence de l'épiscopat à Czestochowa, on a décidé l'organisation des forces catholiques dans une « Ligue catholique ». Le chemin parcouru depuis 1922 montre la grande difficulté de faire vivre — et vivre vivement ! — un mouvement religieux même dans un pays catholique. Les grandes masses populaires, les grands et petits bourgeois, une partie des intellectuels et de l'aristocratie (si nombreuse en Pologne), ne voient pas encore (je ne parle que des catholiques pratiquants !) la nécessité d'une action catholique. En Pologne — selon tous ces messieurs — au point de vue religieux tout va bien, et même le mieux possible : nous avons — disent-ils — un concordat avec le Saint-Siège ; l'éducation dans les écoles (sauf dans les universités) respecte l'élément religieux ; l'Eglise possède la liberté absolue de travail et d'organisation des catholiques, etc., etc. Rien ne caractérise mieux l'état d'esprit dangereux de la plupart des catholiques du pays que ce jugement optimiste sur la situation religieuse. Il est extrêmement difficile de lancer un mot d'ordre qui amène à l'action ces masses de bons et de braves croyants. Les paysans et les masses ouvrières n'ont d'oreilles dociles que

pour un programme d'ordre économique qui leur permettrait l'amélioration de leur grande pauvreté et parfois de leur triste misère. Action catholique avec un programme social comme celui de la J. O. C. par exemple, aurait chez nous un succès formidable.

Les organisateurs de l'action catholique s'efforcent d'alerter le pays avec le danger du bolchevisme, des sectes religieuses, du divorce et de l'école sans religion. Le premier de ces dangers a des racines économiques, le second est plutôt une question de discipline ecclésiastique ; le divorce et l'école constituent au contraire un vrai danger, le premier surtout. Les juristes éminents préparent depuis des années la codification des lois polonaises. Sur ce terrain de la vie publique règne chez nous un joli désarroi : à Varsovie, c'est le code Napoléon ; à Poznan, le code prussien ; à Cracovie, l'autrichien, et dans une petite partie montagnarde (Orawa-Spisz) même, le code hongrois qui est en vigueur. Les travaux de la codification sont poussés déjà loin et c'est la question du mariage qui fait retarder la fin des travaux. L'épiscopat fait tout son possible pour éveiller la vigilance des fidèles et leur faire saisir la suprême importance du problème. On compte par milliers les réunions où l'on a protesté contre la légalisation éventuelle du « mariage civil » et du divorce. La chancellerie du président de la République connaît des milliers de protestations écrites. L'avenir tout prochain nous dira quelle est l'intention du gouvernement du maréchal Pilsudzki. La présence dans le cabinet ministériel d'un prêtre éminent, du professeur à l'Université de Wilno docteur Jongollowicz (comme vice ministre de l'Instruction publique), paraît écarter le danger d'une solution contraire à la discipline de l'Eglise.

La question de l'école sans religion présente pour le moment un danger surtout latent. Ce sont les instituteurs des écoles primaires (populaires) qui font entendre leur voix sur ce terrain.

La Constitution et le Concordat garantissent l'enseignement de la religion dans les écoles primaires et secondaires, pas dans les hautes écoles. Il existe même une ordonnance ministérielle sur les pratiques religieuses obligatoires (dimanche, confession, retraite pascale). La majorité des professeurs dans les écoles secondaires (collèges, lycées, écoles normales) soutient vigoureusement le programme de l'éducation religieuse et patriotique, la

majorité des instituteurs populaires au contraire incline à gauche, proclamant la nécessité d'une lutte ouverte avec le clergé. C'est surtout le comité de leur association et leur journal officiel qui fomentent le conflit, la grande masse des instituteurs au contraire vit dans les meilleurs termes avec le clergé, son hôte quotidien dans les écoles (chaque classe a deux heures de catéchisme par semaine). Le bureau de la dernière assemblée générale a réussi de faire triompher la résolution demandant l'abolition de l'ordonnance ministérielle sur les pratiques obligatoires. Après ce vote, l'épiscopat a lancé une lettre pastorale adressée aux instituteurs et aux parents, invitant les uns et les autres à protéger l'éducation religieuse et à demander ouvertement son maintien. On ne peut pas dire que le conflit soit grave, mais il pourrait le devenir sans la vigilance continuelle des catholiques.

Il faut avoir l'œil catholique vigilant et les mains toujours prêtes à l'action, pour parer à tous ces dangers latents et stationnaires. C'est le devoir des secrétariats diocésains de l'action catholique. Mais c'est seulement un petit rameau du grand arbre de l'action catholique. Son programme total pourrait se définir ainsi : c'est l'organisation, la préparation et l'approfondissement des associations catholiques pour la grande tâche de l'apostolat laïque, duquel on attend : l'imprégnation de la vie individuelle, familiale, publique et sociale de l'esprit chrétien.

L'article 16 du Concordat garantit à l'action catholique la dignité d'une « personne morale », son activité se peut déployer ainsi librement. C'est ici qu'on voit dans les diocèses l'initiative la plus variée. La plupart des évêques ont accepté le système d'organisation italien, basé sur quatre organisations (hommes, femmes, jeunes gens et jeunes filles), mais on voit l'insuffisance de ce cadre d'organisation, car il existe de nombreuses associations d'hommes et de femmes dont la centralisation ou l'unification dans une nouvelle association — créée *ad hoc* — présente des difficultés presque insurmontables. Le cadre italien est excellent pour commencer.

Le siège central de l'action catholique se trouve à Poznan, parce que ce diocèse est le mieux organisé. Les détails statistiques sur l'ensemble des associations catholiques ne sont pas encore connus. Il n'y a que les associations de la jeunesse qui pu-

blient depuis plusieurs années des comptes rendus très consciencieux. Il existe 28 unions diocésaines de la jeunesse catholique, groupant 2.467 associations de jeunes gens et 2.107 associations de jeunes filles, avec le chiffre total de 135.506 membres actifs. La moitié des associés se recrute parmi la jeunesse paysanne. Le développement de ces associations va grandissant tous les jours. « L'union », c'est l'enfant le plus chéri de l'épiscopat, c'est l'avenir catholique du pays. Un coup d'œil sur les diverses sections nous renseignera sur les travaux accomplis par la jeunesse. Les plus nombreuses sont les sections religieuses agraires, d'éducation civique, de chant (2.600), de sport, d'épargne (200), antialcooliques, etc. Les 28 unions possèdent 2.058 bibliothèques. Chaque union a son journal diocésain (mensuel) donnant plutôt des nouvelles techniques et d'organisation, tandis que l'éducation systématique se fait par deux revues mensuelles, par l'*Ami de la jeunesse* (pour les jeunes gens) et par la *Jeune Polonaise* (pour les jeunes filles). Les principaux organisateurs sont les vicaires, les institutrices, les instituteurs et les familles de cultivateurs.

Jetons un coup d'œil aussi sur la jeunesse universitaire, dont le nombre au cours de l'année 1929-30 était de 42.725. La Pologne compte six Universités (Varsovie, Poznan, Cracovie, Wilno, Lublin, Lwow), deux Ecoles polytechniques (Varsovie, Lwow), deux Académies des beaux-arts (Varsovie, Cracovie), et plusieurs autres hautes écoles. Des six Universités, cinq sont Universités d'Etat et une — celle de Lublin — catholique. Celle-ci a été fondée, en 1918, par M. Charles Jaroszynski. Au commencement elle avait un caractère privé, maintenant elle est déjà reconnue par l'Etat et ses certificats et diplômes ont la même valeur que ceux des Universités d'Etat. Le nombre de ses étudiants est encore bien petit. Tandis que l'Université de Varsovie était l'année dernière fréquentée par 9.070 étudiants, celle de Cracovie par 6.230, celle de Poznan par 4.112, celle de Wilno par 3.336, de Lwow par 6.040, Lublin n'a enregistré que 425 étudiants répartis entre les quatre facultés existantes : théologie (17), droit canonique (17), droit et sciences sociales (277), humanités (114).

Pour avoir une idée de la vie religieuse des étudiants, il faut mentionner leurs associations. Rigoureusement catholiques sont

les suivantes : 1. « La Renaissance », avec (à peu près) mille associés. Ils approfondissent surtout les questions de la vie sociale et civique. Les « *seniores* » de la « Renaissance » organisent depuis cinq années des « Semaines sociales » à Lublin (au mois d'août). Ils excellent dans les études sérieuses sur les actes pontificaux. Leur revue mensuelle *Prad* (le Flux) est rédigée par les professeurs de Lublin. 2. « L'Union chrétienne des corporations polonaises universitaires », 500-600 associés. C'est un petit peu l'imitation des « Burschenschaff » allemandes. L'amour des traditions religieuses et patriotiques, préparation à la vie civique est leur but principal. Une autre « Union des corporations » est quatre fois plus nombreuse, mais leur sympathie latente pour le duel les empêche de s'unir avec « l'Union chrétienne des corporations », autrement leur programme d'activité est presque identique, sauf la question du nationalisme, où les sympathisants du duel aiment trop à exceller. 3. « Les Sections académiques de missions » (300-400) sont des fervents apôtres des missions. Ils organisent dans les villes universitaires des « Semaines de mission ». C'est l'association la plus zélée et la plus courageuse, douée d'une vie intérieure bien approfondie. 4. Les « *Sodales Mariani* » (1.000-1.200), dirigés par les PP. Jésuites. Amour des problèmes religieux, vie intérieure intense, conduite sérieuse, courage religieux, voilà leurs marques d'honneur. 6. « *Juventus Christiana* » (150-200) à Varsovie seulement, zélés de l'apostolat laïque.

La « Renaissance » la plus active est celle de Lwow, les « *Sodales* » sont très agissants à Cracovie. Ils ont leur propre maison avec logement pour 350 associés. Une mention spéciale est due à l' « Union des catacombes », qui vient d'être fondée par l'aumônier des étudiants à Cracovie, l'abbé Stanislas Sapinski. La première centaine d'associés excelle dans la pratique des vertus des premiers chrétiens : l'amour fraternel, et la communauté des biens matériels. La raillerie et la curiosité qui les accompagne, mais ils vont de l'avant. Dans quelques mois, leur nouvelle « maison » sera prête à recevoir 120 étudiants et on y commencera à « pratiquer la vie des premiers chrétiens ». Les étudiantes, membres de cette association, sont déjà en possession d'une autre « maison ». Mot d'ordre de cette association : étu-

des les plus sérieuses, pauvreté, pureté et obéissance au président.

Toutes les associations catholiques des étudiants sont des apôtres du *mouvement liturgique*. C'est la « Renaissance » de Lwow qui est la promotrice de ce mouvement en Pologne. Le peuple est encore loin de comprendre la grande portée de l'étude de la liturgie. Chez nous le chant religieux de l'église se fait en polonais et le peuple de la campagne et des petites villes se révolterait si on voulait remplacer le chant polonais par le latin grégorien. Les intellectuels commencent à aimer et à comprendre la liturgie. La messe récitée en langue vulgaire par les fidèles (si pratiquée en Allemagne, Hollande et en Italie), n'est pas encore connue en Pologne. Les étudiants la récitent en latin. Le siège du mouvement liturgique est Cracovie, où « l'Association des amis de la liturgie » publie depuis deux années une excellente revue (6 fois par an), le *Mysterium Christi*, dont la rédaction s'inspire de la doctrine bénédictine.

Mais retournons encore à la jeunesse universitaire. L'Association la plus puissante est celle des nationalistes. Une partie de cette jeunesse s'inspire vraiment du pur catholicisme, mais une autre manifeste assez clairement (quoique timidement) ses sympathies pour la doctrine de Maurras. La même ambiguïté règne chez les nationalistes dans la question du duel. Il est donc bien difficile de les ranger parmi les associations catholiques dont ils se réclament hautement dans leurs réunions et assemblées.

D'ennemis déclarés de la religion, on n'en trouve que parmi la jeunesse communiste, socialiste et libre-penseuse, et encore les étudiants socialistes ne sont pas tous irréligieux et athées. On rencontre chez eux de nombreux croyants et pratiquants, comme c'est d'ailleurs le cas pour la plus grande partie de nos socialistes.

Si l'on considère l'ensemble de la jeunesse universitaire, l'impression générale est très favorable à la religion. Fait bien consolant pour l'avenir du pays et fruit incontestable des cours des professeurs croyants (sauf des exceptions rares, mais existantes).

Dans chaque ville universitaire, il y a des « chapelains académiques » qui disent la messe et prêchent chaque dimanche et fête dans les églises universitaires. A la « retraite pascale académique » participe environ le 1/5 des étudiants.

Quelques mots enfin sur la jeunesse théologique. Chaque Université — sauf celle de Poznan — a des facultés de théologie. Varsovie et Lublin ne connaissent que la spécialisation, tandis que les autres facultés donnent une instruction théologique générale. La plus fréquentée c'est la faculté de Cracovie (280-320), parce qu'on y trouve les élèves des trois diocèses de Cracovie, de Czestochowa et de Katowice. Ces dernières années ont été marquées par une vraie pluie d'or de vocation.

Cracovie.

Dr FERDINAND MACHAY.

CHRONIQUES

Chronique géologique et paléontologique

I. — *Le centenaire de la Société géologique de France*

Le 30 juin, le 1er et le 2 juillet 1930, ont eu lieu à Paris les solennités du Centenaire de la Société géologique de France. A cette occasion, plus de trente pays avaient envoyé au moins cent cinquante délégués officiels ; les fêtes, excursions, manifestations diverses furent suivies par plus de cinq cents géologues de tous pays et de toutes langues.

A l'assemblée générale du 30 juin présidée par le ministre de l'Instruction publique, en présence du Président de la République et du ministre des Travaux publics, M. Lacroix, président de la Société géologique pour 1930, traça un pittoresque portrait du géologue ; M. Termier, président de 1929, évoqua les premiers jours de la Société, la célébration du Cinquantenaire en 1880 sous la présidence d'A. de Lapparent et s'appuyant sur l'état actuel de la science géologique fit « prévoir » ce que seraient la géologie et la Société au deuxième centenaire.

Délégué par la plus vieille société géologique du monde, celle de Londres, M. Garwood traça les grandes lignes des progrès réalisés par les savants français dans le domaine des sciences de la terre. Enfin quand M. Jacob eut énuméré les Sociétés, Services géologiques, Universités qui avaient donné des témoignages de sympathie, envoyé des adresses émouvantes et souvent luxueusement présentées, le ministre de l'Instruction publique, M. Marraud résuma le rôle de la Société géologique dans le développement de la pensée scientifique et de l'activité économique de la France.

Au lendemain de cette séance solennelle tenue dans le grand

amphithéâtre de la Sorbonne, des visites organisées au Muséum, à l'Ecole des Mines, à la Sorbonne, une excursion à Chantilly qui réunit huit cents personnes, un banquet au Parc des expositions furent l'occasion d'utiles et d'agréables conversations entre géologues de tous pays. Enfin durant les semaines qui suivirent, des excursions scientifiques amenèrent des caravanes de géologues français et étrangers dans diverses provinces de France et jusqu'en Afrique du Nord, Algérie, Tunisie et Maroc.

Ces journées du Centenaire laissèrent à tous ceux qui y participèrent une impression profonde et furent une preuve tangible de la belle activité scientifique du groupement qui, depuis les origines où ils se comptaient cent quarante-cinq en 1831, jusqu'à ce jour, où ils sont huit cents, ne cessa jamais d'unir tous les géologues français dans une société « *où la recherche désintéressée du vrai a toujours marché de pair avec le souci d'en répandre la connaissance dans le public, sans négliger d'ailleurs les applications dont la Science est susceptible pour le progrès de l'Industrie et le bien-être matériel de l'Humanité*[1] ».

Le Livre jubilaire[2].

Le livre jubilaire est un magnifique ouvrage de 662 pages, avec 54 planches, de nombreux portraits, des cartes en couleurs. Il s'ouvre par un rapport de M. DE MARGERIE sur l'activité scientifique de la Société. L'histoire de ses travaux de 1830 à 1880 ayant été parfaitement retracée lors du cinquantenaire par A. DE LAPPARENT, « *l'un des écrivains qui ont le plus honoré la géologie française* », M. DE MARGERIE, aidé de ses souvenirs personnels puisqu'il est entré à la Société en 1877, — a dépouillé les 50 volumes du *Bulletin*, les nombreux fascicules des *Mémoires*.

Les *Mémoires* sont réservés aux travaux de longue haleine, tandis que le *Bulletin* recueille les notices plus courtes qui fixent au fur et à mesure de leur découverte les faits nouveaux observés, les interprétations suggérées. Il enregistre ainsi chaque année une moisson considérable intéressant la géologie de la France et de toutes les parties du monde.

1. Rapport de M. DE MARGERIE, Livre jubilaire, p. 71.
2. Centenaire de la Société géologique de France. Livre jubilaire 1830-1930. 2 vol., 662 p., 54 pl. 28, rue Serpente, Paris, VIe.

Le rapport de M. DE MARGERIE rappelle successivement :

les travaux de géologie générale et de paléontologie, stratigraphie, paléontologie, pétrographie, métallogénie, vulcanologie, sismologie, tectonique, paléogéographie ;

les travaux de géologie régionale et descriptive ;

les notices nécrologiques et ce qui intéresse l'histoire de la géologie.

Ce rapport est une mine de renseignements bibliographiques qui facilitera singulièrement les recherches dans le *Bulletin* et dans les *Mémoires*.

A la suite du rapport de M. DE MARGERIE se trouve la liste des lauréats de la Société. Puis la masse du volume jubilaire comprend un grand nombre d'études scientifiques par des membres de la Société : quelques-uns sont des synthèses qui résument les données acquises par de longues recherches dans une région déterminée ; d'autres sont consacrées à des groupes de fossiles, à un système de montagnes.

Le livre jubilaire mérite une place de choix dans la série des publications de la Société géologique de France. Il couronne un passé magnifique et sera à l'origine d'un nouvel essor scientifique. Les *Mémoires* continueront d'accueillir les travaux de plus grande importance. *La Bibliographie des Sciences géologiques* qui depuis quelques années paraît chaque trimestre permettra aux membres de la Société de se tenir régulièrement et rapidement au courant des progrès de la géologie et des sciences connexes. Le *Bulletin* continuera d'être alimenté par les travaux présentés non seulement aux séances ordinaires de chaque quinzaine, 28, rue Serpente, à l'Hôtel des Sociétés savantes, mais aussi aux assemblées extraordinaires, accompagnées d'excursions et organisées chaque année dans une province de France et parfois à l'étranger. Ces réunions extraordinaires annuelles où les géologues conduisent leurs collègues sur les lieux mêmes de leurs observations ont été dans le passé l'un des plus puissants moyens d'action de la Société géologique de France ; celui de tous qui a le mieux contribué à maintenir avec une sorte d'unité dans ses travaux l'intime liaison des membres de la province ou de l'étranger avec leurs confrères de Paris. Les traditions utiles se maintiendront.

II. — *Initiation et problèmes géologiques*

Science jeune, dont les origines remontent au début du XIX[e] siècle, la géologie a eu quelque peine à trouver place dans les études secondaires. Introduit dans les programmes vers 1880, l'enseignement de la géologie fut supprimé en 1894, puis rétabli à la suite de nombreuses protestations, en particulier de celles de la Société géologique de France. Actuellement, dans nos collèges, la géologie a sa place dans l'enseignement à côté des autres sciences de la nature : certes, il n'est pas difficile d'y intéresser les enfants et les jeunes gens quand, par delà les manuels, on les met en contact avec les réalités et qu'on leur apprend à recueillir intelligemment des minéraux, des roches ou des fossiles. Leur curiosité s'éveille et plus tard se développera chez eux le désir de savoir et de comprendre, en même temps que la soif de prédire, par lesquels tout homme cultivé est dans une certaine mesure un géologue.

« *Savoir se qui s'est passé sur notre globe depuis que, à sa surface enfin refroidie, la vie a pris naissance par un phénomène naturel inimaginable ou par un miracle confondant ; — savoir ce qu'il recèle dans sa profondeur, sous son enveloppe de granit ; — comprendre pourquoi cette enveloppe est mobile, pourquoi elle se déforme et se plisse, pourquoi elle est agitée d'un frémissement continuel et par instants de brusques soubresauts ; — comprendre le langage de ces choses quasi vivantes, les montagnes et les mers, les continents et les îles, les glaciers et les volcans ; — prédire enfin ce qui arrivera demain et quel est l'avenir des hommes et l'avenir même de la planète. Oui, par cela, par cette curiosité, ce désir, cette soif, nous sommes tous des géologues.* »

Et qui donc pourrait demeurer indifférent après la lecture des ouvrages par lesquels Pierre TERMIER, l'auteur des lignes qui précèdent, géologue et poète, a chanté avec la gloire de la Terre la joie de connaître et s'est efforcé de montrer les progrès accomplis, les énigmes qui demeurent[1].

1. Pierre TERMIER. A la gloire de la Terre. 427 p. Nouvelle librairie nationale, 1922. — La joie de connaître, 336 p. Id., 1926. — La vocation de savant, 266 p., Desclée, 1929 (Savoir ce qui s'est passé..., etc., cf. p. 164). — Dictionnaire apologétique de la Foi catholique, sous la direction de A. D'ALÈS : article Terre. Beauchesne.

La mort de M. Termier, survenue il y a quelques mois, a mis en deuil la Science française. Grand savant, il était aussi un fier chrétien. Rappeler ici son œuvre et en particulier son article « *Terre* » dans le Dictionnaire d'Apologétique, les trois volumes « *A la gloire de la Terre* », « *La joie de connaître* », « *La vocation de savant* », où il a laissé le meilleur de lui-même, sera pour nous le moyen de rendre hommage à sa mémoire, mieux, de le faire parler encore, de faire rayonner la foi, l'enthousiasme, l'optimisme qui l'animaient, de susciter des vocations de savants, semblables à la sienne.

Les trois volumes sont des recueils d'articles, conférences sur des sujets variés : biographies de savants, tels que Ernest Mallard, Le Verrier, Hippolyte Lachat, Marcel Bertrand, Edouard Suess ; — conférences sur de grandes questions géologiques : l'histoire de la Méditerranée, les Océans à travers les âges, les déformations de la surface terrestre au cours des âges, le Temps, la Genèse des terrains cristallophylliens, la Synthèse géologique des Alpes, l'Atlantide, le sous-sol de la France, l'ancienneté de l'homme, les grandes énigmes de la Géologie, les problèmes de la Tectonique, les récents progrès de la Géologie ; — souvenirs de voyages ou de congrès internationaux au Canada, en Corse, en Tunisie.

L'article « *Terre* » du Dictionnaire d'Apologétique expose d'une manière plus didactique des notions générales sur la « Physique » du globe, les principaux résultats acquis en géologie, les énigmes qui demeurent, les limites qui circonscrivent des domaines inaccessibles et enfin précise le rôle de la géologie en Apologétique.

Ces livres abondent en pages magnifiques, soit qu'elles disent « *la joie de constater des phénomènes jusqu'à ce jour inaperçus ou de trouver des rapports nouveaux entre des faits qui paraissaient sans liaison et qui désormais enchaînés s'expliqueront les uns par les autres, la joie de deviner et d'édicter quelque loi naturelle qui, permettant de prévoir de nouveaux phénomènes encore, ouvre soudainement aux recherches un domaine vierge d'apparence illimitée ; la joie d'allumer un flambeau dans le cachot obscur, un astre dans le ciel noir, un phare sur le rivage de la mer ténébreuse et de faire reculer la nuit qui nous entoure ; la joie d'ajouter une vérité, une part quelconque, fût-elle infime,*

de la grande Vérité, au trésor laborieusement amassé, des siècles durant, par la pensée humaine : la joie de connaître... » (Joie de connaître, p. 13.)

Soit qu'il exprime le bonheur des géologues : « *Les plus heureux des hommes... Aucune science (comme la géologie) ne prête plus de charme à la promenade ou au voyage. C'est que tout paysage est géologique même le plus simple : derrière le rideau d'arbres ou les maisons du hameau, le long des berges de la petite rivière ou sur la pente de la colline, un monde géologique apparaît à l'initié, un monde indéfiniment élargi dans l'espace, indéfiniment approfondi dans le temps, car l'œil du géologue a l'étonnant privilège de voir le prolongement, l'enracinement du présent dans le passé.* » (Vocation de savant, p. 200.)

Il reconstitue et fait revivre les drames du passé, tel celui de l'histoire d'une montagne : « *Dans les profondeurs de la mer insoucieuse et qui semble dormir, les géosynclinaux s'établissent, graduellement comblés au fur et à mesure qu'ils descendent par la pluie continue des sédiments, prolongée pendant des millions d'années. — Au cœur du plus vaste de ces géosynclinaux monte le métamorphisme, fumée légère et mystérieuse venue des entrailles de la planète.*

« *Bientôt s'affirment les premiers mouvements, les premiers plissements résultant de l'avancée de l'Afrique sur l'Europe : puis le chevauchement du bord sud de la région plissée sur le faisceau des plis. Entraînés par la masse chevauchante et écrasés par son poids, les plis s'enfoncent, s'allongent, se couchent. Au-dessus d'eux le traîneau écraseur s'avance d'un mouvement implacable et irrésistible, laminant les énormes séries sédimentaires et les transformant en un paquet de nappes. — Mais voici que la jeune chaîne est sortie des ondes et dès lors l'érosion travaille : l'érosion corrode et dissout, ravine, disperse. Oh ! l'infatigable travailleuse. On dirait qu'elle dévore la montagne. Elle ne s'arrêtera que lorsque la chaîne entière aura disparu et que sur ses ruines englouties la mer de nouveau roulera oublieuse et indifférente.* » (Vocation de savant, l'Alpe de Sarenne, p. 158.)

Où va notre terre qui « *nous apparaît de plus en plus comme un astre privilégié, où tout semble préparé, conditionné, réglé pour que la vie y soit non seulement possible, mais facile et pros-*

père et qu'elle s'achemine régulièrement vers on ne sait quel progrès mystérieux...

Nous nous demandons parfois, nous les géologues, comment cela finira. Oh ! il ne faudrait pas de bien grands cataclysmes pour que sur notre Terre si maternelle aux vivants la vie devint impossible : il ne serait pas nécessaire de faire appel à des explosions bien violentes : un peu plus de mobilité suffirait, un peu plus de cette mobilité que j'ai appelée miséricordieuse tant elle est discrète. Oui, le tremblement de terre, actuellement si bénin et si rare se faisant fréquent, quotidien et de plus en plus dévastateur... C'en serait fait de la biosphère ; et voici la terre désormais stérile, épuisée par cette dernière dépense de son énergie intérieure, devenue un astre vide et mort où plus rien ne bouge, terreur des planètes et des étoiles circonvoisines après avoir été si longtemps l'objet de leur envie.

Mais je ne veux pas en un jour de fête finir sur d'aussi sombres pronostics. Restons-en à cette vision d'un astre privilégié, d'un navire privilégié à qui les cieux semblent sourire et que bercent les flots paisibles de l'espace et du temps. D'où vient-il ? où va-t-il ? Je n'en sais rien ; mais il est si beau que l'on croirait vraiment que le monde entier a été fait pour lui. C'est lui qui porte la Vie ; c'est lui qui porte les hommes. Ecoutez ! on chante à bord ; un chant monte de l'intérieur et du pont du navire ; c'est le chant que Dieu préfère, c'est le chant des créatures vivantes. Rien, non, rien dans la Création splendide n'est aussi beau que ce chant-là. Le bruit même des sphères roulant dans l'infini ne saurait plaire autant au Créateur ; ou plutôt le bruit des sphères n'est pour lui que l'accompagnement, comme d'un orchestre lointain et invisible, l'accompagnement nécessaire de ce chœur des vivants, seul capable de célébrer dignement sa gloire. » (Vocation de savant, p. 82.)

Les larges horizons que laissent entrevoir de telles pages inspireront à plus d'un le désir de s'initier de plus près aux principes et aux méthodes de travail des sciences de la terre, de déchiffrer quelques pages nouvelles de son histoire, de prendre part aux analyses minutieuses qui sont la condition préliminaire des grandes synthèses.

Pour ceux qui dans les Universités et ailleurs veulent se pré-

parer aux recherches géologiques, les ouvrages ne manquent pas.

Les traités classiques de A. DE LAPPARENT et de E. HAUG sont toujours utiles à consulter. On se procurera sans doute plus facilement quelques-uns des livres suivants :

M. GIGNOUX : Géologie stratigraphique, 588 p., 124 cartes et figures. — Masson, 1926.

L. DE LAUNAY : La science géologique. Ses méthodes, ses résultats,, ses problèmes, son histoire, 746 p. — Colin, 1905.

L. DE LAUNAY : Où en est la géologie ? 206 p., 13 fig. — Gauthier-Villars, 1921.

P. LEMOINE : Traité pratique de géologie d'après JAMES GEIKIE, 260 p., 215 fig., 60 pl. — Hermann, 1922.

Dr IMBEAUX : Essai d'Hydrogéologie. Recherche et captage des eaux souterraines. 678 p., 345 fig. — Dunod, 1930.

L. BERTRAND : La science des Roches (traduction de l'ouvrage de RINNE), 616 p. — Lamarre, 1928.

J. DE LAPPARENT : Leçons de Pétrographie, 501 p., 120 fig., 28 planches. — Masson, 1923.

A. DE LAPPARENT : Précis de Minéralogie. 412 p., 335 fig. — Masson.

L. JOLEAUD : Eléments de Paléontologie. 2 vol., 220 p. et 53 fig., 214 p. et 40 fig. — Colin, 1923.

F. ROMAN : Paléontologie et Zoologie. 165 p., 205 fig. — Payot, 1923.

R. ZEILLER : Eléments de paléobotanique. 421 p., 210 fig. — Carré et Naud, 1900.

P. BERTRAND : Conférences de Paléobotanique. 138 p., nombreuses figures. — Eyrolles, 1926.

A. CARPENTIER : Revue des travaux de Paléontologie végétale publiés dans le cours des années 1910-1919. I. Paléozoïque, 202 p.; II. Mésozoïque, 94 p. — *Revue générale de Botanique*, T. XXXIII-XXXV, 1921-1923.

G. DEPAPE : Le monde des Plantes à l'apparition de l'homme en Europe occidentale. Flores récentes de France, des Pays-Bas, d'Angleterre. *Annales de la Société scientifique de Bruxelles*. Série B. Sciences physiques et naturelles. T. XLVIII, 64 p. — Mémoires, 1928.

Parmi les ouvrages de haute vulgarisation parus au cours de

ces dernières années, il convient de faire une place à part à l'Album du lieutenant-colonel LAMOUCHE, « *Fossiles caractéristiques* », préparé avec le concours des conservateurs du Muséum de Nantes et des professeurs des deux Facultés de Lille, géologues et paléontologistes[1]. Les six fascicules parus de 1925 à 1928 contiennent 225 planches avec 2.427 figures se rapportant à 1.000 espèces animales ou végétales : ils faciliteront beaucoup aux étudiants et aux amateurs l'accès des études géologiques.

« *Quiconque ouvrira cet album verra les formes des espèces éteintes et lira leurs noms. Elles y ont été photographiées pour le grand public et non pour des savants spécialisés dans l'étude des mondes passés. Leur ensemble représente une sélection d'images réunies à l'intention de la jeunesse, à l'usage de ceux qui ont les yeux tournés vers l'avant, simples curieux, voyageurs avertis, explorateurs entreprenants qui sur la route ou sous quelque toit hospitalier ont rencontré quelque pierre à forme d'animal ou de plante et se sont demandés ce que de tels débris pouvaient représenter, ce qu'ils pouvaient apprendre. Ces images seront utiles aux étudiants qui visent divers certificats de l'Université ; elles intéresseront non moins ces exploitants avisés qui dans leurs mines ou leurs prospections minières demandent aux fossiles un supplément d'informations et une directive pour leurs recherches.* »

« *Ce défilé continu de page en page de ces représentants des animaux et des plantes qui nous précédèrent sur la terre élève insensiblement et d'irrésistible façon l'esprit aux spéculations philosophiques les plus hautes sur les origines de la vie sur le globe, sur les lois divines qui ont présidé à son épanouissement. Ainsi l'étude des fossiles amène l'homme à observer et à penser...* » (Préface par M. Ch. Barrois.)

Remarquons encore que les bibliothèques des Universités et celles de leurs laboratoires spécialisés sont facilement accessibles. De même les bibliothèques de la Société géologique à Paris, — des Sociétés qui réunissent les géologues des provinces, comme *la Société géologique du Nord à Lille, la Société géologique et minéralogique de Bretagne* à Rennes, *la Société linnéenne de*

1. Lieutenant-colonel LAMOUCHE. Fossiles caractéristiques. Préface de M. Charles BARROIS, membre de l'Institut. 6 fascicules. 225 planches avec texte explicatif. 2.427 figures. Librairie scientifique J. Hermann, 6, rue de la Sorbonne, Paris.

Normandie à Caen... Dans ces centres scientifiques, outre de nombreux volumes d'intérêt général, les travailleurs trouveront les *Bulletin, Annales, Mémoires...* d'un grand nombre de Sociétés régionales ou nationales.

L'initiation géologique puisée aux meilleures sources et au contact des maîtres permettra aux chercheurs de travailler aux problèmes de géologie locale et régionale dans nos pays où les équipes qui se sont succédé sur le terrain, durant un siècle, n'ont pas encore épuisé la matière des découvertes ; — de s'intéresser aussi aux explorations que poursuivent de hardis pionniers dans les continents où presque tout reste à découvrir... De plus en plus des caravanes parcourent l'Asie, l'Afrique, l'Amérique, les territoires coloniaux.

Pour se faire une idée du travail géologique accompli dans les territoires et possessions françaises, il suffit de parcourir la longue liste donnée dans « *les Actes et Comptes-rendus de l'Association Colonies-Sciences* », juillet et octobre 1930, publiés par la *Revue de Botanique appliquée et d'Agriculture tropicale*[1].

Le Muséum de New-York est l'un des grands centres mondiaux de recherches de paléontologie. Sous la direction d'Osborn[2], depuis 1908 s'y est créée peut-être la collection la plus grande de vertébrés fossiles qui existe dans le monde et en même temps un grand centre d'information, un foyer de vie qui a exercé une puissante influence sur les milieux biologiques de l'Amérique, provoqué de nombreuses explorations à travers le continent américain et récemment à travers les terres d'Asie.

L'expédition asiatique américaine n'est d'ailleurs pas la seule qui ait entrepris l'étude de ces terres neuves d'Extrême-Orient au point de vue scientifique et se soit promenée sur la Chine du nord pour y trouver les traces passées de la vie et de l'homme : le Service géologique de Chine s'est mis à l'œuvre depuis 1915 et s'est occupé de l'étude des roches éruptives et des terrains anciens qui forment le squelette géologique de la Chine. Ter-

1. Note sur les Recherches géologiques dans les Colonies françaises. Cf. *Revue de Botanique appliquée et d'agriculture tropicale*, juillet et octobre 1930. (Laboratoire d'agronomie tropicale, 57, rue Cuvier, Paris.)
2. Cf. Osborn. L'origine et l'évolution de la vie. Publié en 1917. Edition française avec préface et notes par Félix Sartiaux. 304 p., 126 fig., Masson, Paris, 1921.

rains tertiaires et quaternaires ont livré d'importants documents de paléontologie animale et de préhistoire. Les recherches du Service géologique de Chine s'élargissent dans un rayon toujours plus grand.

Entre les travaux du Service géologique de Chine et ceux de l'expédition américaine, les recherches paléontologiques du Musée Hoângho-Paiho, fondé à Tien-Tsin en 1914 par le P. LICENT et depuis lors constamment agrandi, établissent par leur zone d'opération et leurs résultats une sorte de transition et de connexion. Le service géologique a surtout pris à sa charge les fouilles faites au Chansi, au Honan et au Chantoung. Les savants américains ont surtout visité la Mongolie extérieure. Au Musée Hoangho-Paiho est échue en fait et par choix l'exploration de la zone intermédiaire formée par le Kansou, l'Ordos, le Gobi oriental et cette partie du Tcheuli qui confine au Plateau Mongol. Les multiples recherches du Musée Hoangho-Paiho ont eu pour effet d'apporter une contribution sérieuse à nos connaissances pour chacun des principaux niveaux que la Stratigraphie a pu distinguer jusqu'ici en Chine, depuis l'Oligocène jusqu'à l'aurore des temps historiques. Cette contribution fondamentale pour reconstituer en Chine du Nord l'histoire des Mammifères et de l'Homme ancien n'aurait pu être fournie par l'énergie scientifique du P. LICENT sans la collaboration amicale — et provoquée — des missionnaires répandus sur le territoire visité par lui[1].

III. — *Géologie et Apologétique*

Depuis un siècle entre chrétiens instruits et adversaires du christianisme, on s'est souvent combattu à l'aide d'arguments géologiques. Il semble qu'actuellement de telles disputes aient tendance à s'apaiser.

C'est un fait remarquable que depuis le développement de la géologie, tant que nous restons parmi les principaux initiateurs

1. P. LICENT. Dix années de séjour et d'exploration dans le Bassin du Fleuve Jaune. Tien-Tsin, 1924.

P. TEILHARD DE CHARDIN. La paléontologie des mammifères en Chine et l'œuvre du Musée Hoangho-Pailo. *Revue scientifique*, 28 juin 1930, p. 360-362. Le P. TEILHARD est lui-même l'un des principaux artisans des études qui se rapportent aux mammifères de Chine. Cf. *Annales de paléontologie* 1930.

et les maîtres les plus éminents des Sciences de la terre, nous ne rencontrons guère que des croyants. Pour ne rappeler que deux noms illustres parmi les morts, peu de savants ont joui d'une autorité aussi incontestée au point de vue scientifique qu'ALBERT DE LAPPARENT et PIERRE TERMIER. Peu d'hommes en même temps ont fait plus d'honneur à leur foi de chrétien.

Aux témoignages multiples que le P. EYMIEU a rassemblés dans son volume sur « *la part des croyants dans les progrès des sciences au cours du XIXe siècle*[1], il convient d'ajouter ceux qui ont été recueillis récemment, lors de l'Enquête du *Figaro* sur le Sentiment religieux et la Science, notamment les brèves lignes de M. CHARLES BARROIS : « *La Géologie n'est arrivée encore de nos jours qu'à moderniser les preuves classiques de l'existence de Dieu*[2]. »

Le cardinal Mercier souhaitait un jour voir parmi les savants chrétiens des « légions de travailleurs pour exploiter la science de première main[3] ». Nombreux sont les membres du clergé qui ont apporté leur pierre à l'édifice des sciences de la terre, — sans y rencontrer d'ailleurs, pas plus que leurs collègues laïques, — d'obstacles pour leur foi. Qu'il nous suffise de rappeler les thèses de doctorat qui durant ces vingt dernières années sont sorties de quelques laboratoires d'Universités catholiques françaises, préparées par des prêtres qui continuent leurs recherches de Géologie et de paléontologie :

G. DELÉPINE : Recherches sur le Calcaire carbonifère de la Belgique, 420 p., 83 fig. dans le texte, XIV pl. (*Mémoires et travaux publiés par les professeurs des Facultés catholiques de Lille*, Fasc. VIII, 1911).

A. CARPENTIER : Contribution à l'étude du Carbonifère du Nord de la France. 434 p., 87 fig., XI pl. (*Mém. de la Société géologique du Nord*, t. VII, 1913).

P. TEILHARD DE CHARDIN : Les Mammifères de l'Eocène infé-

1. 2e partie : Dans les sciences naturelles, Ch. II, Sciences de la terre, p. 29-84.

2. Le sentiment religieux et la science. Enquête auprès des membres de l'Académie des Sciences, par Robert DE FLERS. 160 p. Spes, 1928. Cf. p. 29.

3. Cf. Le Christianisme dans la vie moderne. Pages choisies du Cardinal Mercier, recueillies par L. Noël, p. 41.

rieur français et leurs gisements. 116 p., VIII pl. (*Annales de Paléontologie*, t. XI, 1916-1921).

G. DEPAPE : Recherches sur la flore pliocène de la Vallée du Rhône (*Annales des Sciences naturelles*. Botanique, 10e série, t. IV, p. 73-266, 45 fig. text., XV pl., 1922).

G. DUBAR : Etudes sur le lias des Pyrénées françaises. 332 p., 51 fig., VII pl. (*Mémoires de la Société géologique du Nord*, t. IX, Mém. I, 1925).

J.-W. LAVERDIÈRE : Contribution à l'étude des terrains paléozoïques dans les Pyrénées occidentales. 131 p., 13 fig., (VIII pl. (*Mém. de la Soc. géol. du Nord*, t. X, Mém. 2, 1930).

Pour se convaincre, autrement que par la force des exemples, que la foi chrétienne n'a rien à craindre des progrès de la géologie, il suffit de lire les pages sereines de TERMIER dans l'article « *Terre* » du Dictionnaire d'Apologétique :

« Ni l'énorme durée des temps cosmiques et des temps géologiques, ni la difficulté de dire actuellement à quoi correspond en réalité la division biblique de cette durée en six époques, ni la démonstration de la variabilité de l'espèce dans le règne organique, ni la vraisemblance de plus en plus grande d'un certain transformisme, ni l'ancienneté de l'homme bien plus grande qu'on ne croyait jadis, ni le caractère anatomique primitif et en quelque sorte bestial des exemplaires aujourd'hui connus de certaines races humaines très anciennes ; ni l'invraisemblance scientifique d'un déluge qui aurait couvert tous les continents et submergé toutes les montagnes ; — rien de tout cela n'est capable d'émouvoir le chrétien qui raisonne et qui sait... »

« Ce chrétien peut-il sortir de son rôle défensif en tirant à son tour argument de nos connaissances actuelles en géologie essayer comme on l'a fait souvent de prouver Dieu et sa Providence par l'histoire même de la terre ?

« Toute science conduit à Dieu car toute science éveille chez l'homme l'idée de l'infini et donne à l'homme le sens du mystère. La géologie est assurément parmi les sciences humaines une des plus évocatrices d'infini ; une de celles qui ouvrent les plus vastes horizons, une de celles qui touchent le plus souvent aux choses mystérieuses... La Terre raconte la gloire de Dieu, tout aussi éloquemment, plus éloquemment peut-être que le firmament étoilé... »

« Il y a autre chose, et de l'histoire de la terre vue d'un peu haut un enseignement se dégage qui dispose l'esprit vers la croyance et lui fait trouver toute naturelle la notion d'une providence gouvernant le monde.

« La lente élaboration de la planète en vue, semble-t-il, de la création de la vie, le graduel développement de la vie suivant un plan parfaitement précis et déterminé en vue, semble-t-il, d'un couronnement magnifique qui sera la création de l'homme raisonnable et libre, le règne végétal et le règne animal prenant possession de la surface terrestre, la préparant pour ainsi dire afin que l'homme y puisse vivre ; le règne de la pensée commençant ensuite et la terre peu à peu conquise par l'homme devenant cette chose inimaginable, un habitacle d'âmes plus ou moins conscientes, conscientes de leur immatérialité, de leur dignité quasi divine, de leur immortalité : voilà ce que rappellent incessamment au géologue ses méditations sur l'histoire de la terre. Rien mieux que cette histoire ne témoigne l'ordre du monde ; elle peut donc être utilisée par le chrétien, mieux que la plupart des autres sciences pour raffermir sa propre foi et pour préparer à la croyance les hommes de bonne volonté qui l'entourent et qui simplement et humblement cherchent Dieu. »

G. Depape,
Faculté libre des Sciences de Lille.
Décembre 1930.

Chronique pastorale

Recrutement des Prêtres, leur formation, leur répartition. — *L'Almanach catholique français* de 1931 a publié un ensemble d'études sur les diocèses de France avec des cartes qui montrent, de la façon la plus sensible, à quel point, dans la plupart, les prêtres font défaut et combien va s'accroître encore le déficit, d'année en année, à cause de la disproportion entre le petit nombre des jeunes recrues et la multitude des prêtres âgés de plus de soixante ans. Aussi, ne cesse-t-on pas de se préoccuper en France de la question du Recrutement sacerdotal. Depuis notre dernière chronique, deux Congrès ont eu lieu sur ce sujet : celui de Nancy, du 14 au 17 novembre 1929, et celui de Toulouse, du 13 au 16 novembre 1930. On nous annonce que le prochain Congrès, qui sera le septième, aura lieu à Paray-le-Monial, non plus cette fois en novembre, mais du 27 au 30 août, afin de permettre aux membres de l'Enseignement d'y assister plus aisément. Ces Congrès stimulent très efficacement le zèle du clergé et des catholiques pour le recrutement sacerdotal. La plupart des diocèses ont maintenant une *Œuvre des Vocations*, dont le premier résultat a été de résoudre la question des ressources financières. Les fidèles se montrent généralement très généreux pour procurer, soit en argent, soit en nature, ce qui est nécessaire à l'entretien des séminaires. Ce qui manque encore, malheureusement, malgré un progrès constaté presque partout, ce sont les élèves ecclésiastiques ; non que Dieu répande d'une main plus avare les germes de la vocation, mais parce que, dans la plupart des diocèses, le terrain — je veux dire le milieu familial et scolaire — n'est pas assez favorable à leur épanouissement. Et c'est pour cela que, sauf en quelques diocèses privilégiés ,qu'il est facile de remarquer sur les cartes de l'*Almanach catholique*, ce sont, de plus en plus, les villes qui fournissent le contingent des séminaires. Seules, en effet, dans trop grand nombre de diocèses, elles ont des écoles chrétiennes et des œuvres de jeunesse. Grâce à celles-ci : pa-

tronages, sections scoutistes, groupements divers de la A. C. J. F., on voit s'accroître dans nos séminaires le contingent apprécié des vocations tardives.

Au prône de la Messe dominicale, dans la plupart des diocèses, on adresse à Dieu cette prière : Mon Dieu, donnez-nous des prêtres, donnez-nous de saints prêtres. Pour avoir de *saints prêtres,* il faut les former. Voilà pourquoi on se préoccupe de plus en plus de l'éducation des élèves ecclésiastiques. C'est pour consacrer à ce sujet des articles plus nombreux et plus approfondis que la Revue *Le Recrutement sacerdotal* a grossi ses fascicules. Nous y avons remarqué des études sur la *Formation spirituelle du Séminariste,* sur la *Pédagogie,* la *Doctrine de l'Ecole française sur le Sacerdoce, S. Vincent de Paul et les Séminaires,* les raisons de *l'Excellence des méthodes françaises d'éducation dans les grands séminaires, les retraites sacerdotales trimestrielles dans le diocèse de Namur, etc...*

La Congrégation romaine des Séminaires et Universités recommande de donner aux ordinands une sérieuse formation pastorale. Il y a longtemps qu'on s'en préoccupe dans nos séminaires français, et c'est ce qui explique l'accueil fait aux « Indications pastorales » de *Prêtre et Apôtre,* et au volume intitulé *Pour sauver les âmes,* qui constitue un véritable manuel de théologie pastorale adopté en beaucoup de diocèses, où, en ces trois dernières années, il s'en est répandu huit mille exemplaires.

Le R. P. Lithard, C. I. Sp. vient de publier un nouveau Manuel : un *Précis de Théologie pastorale* (Librairie Bloud et Gay, 20 fr.), que la *Semaine religieuse de Paris* présente ainsi : « Les trois parties du livre : le pasteur et ses qualités, le pasteur et les brebis ; le pasteur et le troupeau, étudient tous les devoirs de la charge pastorale. La deuxième partie contient un excellent traité d'ascétique et de mystique. » L'auteur a voulu donner à l'enseignement de la Pastorale une forme plus didactique, moins nécessaire peut-être en cette branche de la théologie que dans les autres, l'essentiel étant que la mentalité du prêtre soit et reste bien adaptée à ses fonctions. Il faut donc que le Manuel de pastorale en même temps qu'il est au séminaire le texte d'un enseignement, puisse demeurer ensuite entre les mains du prêtre « un livre de lecture ».

Aussi, est-ce avec raison que le P. Rutten, dans son *Manuel*

d'Etudes et d'Action sociales à l'usage du jeune clergé (Librairie Peigues, 56, rue Notre-Dame-des-Champs, Paris), insiste sur « les qualités requises pour l'action », si conformes, selon lui, à celles que nos séminaires s'efforcent de développer.

L'insuffisance du nombre des prêtres appelle de plus en plus l'attention sur leur répartition. Beaucoup de diocèses étaient affligés d'un nombre excessif de petites paroisses où les prêtres, quand il y en avait assez pour les pourvoir, se trouvaient exposés à tous les dangers du désœuvrement. La crise du Recrutement sacerdotal a eu du moins l'avantage d'obliger à supprimer de nombreuses sinécures. Mais, dans la réorganisation des centres religieux, il y a un écueil. Ces pauvres petites paroisses, dont un bon nombre sont vraiment dignes d'intérêt, se résignent malaisément à n'être plus que des annexes. Non seulement elles réclament un curé et font des sacrifices pour la restauration et l'embellissement de l'église et du presbytère, mais il arrive que de riches habitants de ces paroisses constituent des sortes de bénéfices en vue d'y maintenir la présence d'un prêtre dont ils ont eu à cœur d'assurer la subsistance. Il y aurait même une sorte d'émulation tendant à fixer les curés dans les paroisses les plus généreuses. Heureusement, les Evêques ont des vues plus larges et plus hautes. Leur souci est de déterminer les centres religieux où le rayonnement pastoral aura le plus d'efficacité, fallût-il abandonner d'anciens postes et en créer de nouveaux, comme cela s'est vu dans la banlieue des grandes villes. On considère aussi comme un progrès pour le ministère pastoral la multiplication des communautés ecclésiastiques, dont les membres trouvent dans la vie commune autant d'avantages pour leur apostolat que pour leur sanctification personnelle.

La Revue *Prêtre et Apôtre* (Août 1930), par un exemple concret, a montré comment, avec moitié moins de prêtres, on peut mieux pourvoir aux besoins spirituels des paroisses s'ils sont groupés en un seul centre au lieu d'être éparpillés en cinq ou six.

La même Revue a publié une série de lettres de lecteurs sur les avantages et les inconvénients des divers modes de locomotion, qui permettent aux prêtres de desservir plus aisément leurs annexes et qui leur épargnent à la fois du temps et de la fatigue. Elle a aussi envisagé la suppression des levées de corps à domi-

cile, si préjudiciables à la santé des prêtres obligés de les faire à jeun et à de grandes distances, et qui, par suite,

« Pour honorer les morts font mourir les vivants ».

en compromettant par là non seulement leur propre santé, mais aussi la régularité des catéchismes.

Bienséances ecclésiastiques et pastorales. — L'honneur du clergé et le succès de notre ministère sont intéressés à ce que, dans toutes nos relations et plus particulièrement dans nos rapports avec ceux dont nous avons la charge pastorale, nous sachions garder toutes les bienséances. Le livre de M. Branchereau : *Politesse et convenances ecclésiastiques*, a rendu de très grands services à cet égard et on le lit toujours avec profit. Mais on désirerait des indications plus adaptées à notre époque et plus appropriées au ministère pastoral. C'est à ce désir que s'est efforcée de répondre la Revue *Prêtre et Apôtre*, en publiant naguère, sur ce sujet, des articles qui ne tarderont pas à être réunis en un volume qui aidera le clergé à réagir contre un sans-gène aujourd'hui régnant et dont il ne pourrait subir l'influence qu'au grand détriment de son ministère pastoral.

La Prédication. — Il importe, pour que les fidèles soient instruits de leur religion, que les prédications dominicales soient faites d'après un plan qui, dans une période de quelques années, leur enseigne ou leur rappelle ce qu'ils ont à croire et à pratiquer. C'est pour faciliter aux prêtres l'organisation de ce cours suivi d'instructions qu'on a publié en plusieurs diocèses des plans de prônes. On nous a envoyé récemment le tome II de celui de Saint-Flour, concernant les commandements et les sacrements (vol. in-8°, Imprimerie moderne, Aurillac). — La librairie Brunet, d'Arras, vient de rééditer les *Sermons et Instructions pratiques et simples*, de M. Adam, 2 vol. in-12. — *En vue de Pâques*, M. l'abbé Pailler publie à la même librairie soixante-douze *Nouvelles Instructions d'un quart d'heure* (un volume in-8). — *Le Dimanche paroissial bimensuel* (Editions Spes, 24 fr. par an), donne son programme pour 1931, qui comporte des instructions apologétiques, des causeries à la jeunesse, un cours d'instruction religieuse, et des articles sur les Unions paroissiales. Le rédacteur en chef de cette revue, M. l'Abbé Cocart, a publié *Le Livre des Annonces paroissiales pour* 1931. Il continue aussi

la publication des *Affiches paroissiales* pour être apposées à l'intérieur des églises (service mensuel).

Les prêtres qui ont à prêcher sur les saints, trouveront de beaux modèles et d'utiles documents dans les deux volumes de Mgr Tissier (Téqui, éditeur), intitulés *La Doctrine de nos Fêtes*. I. *Les Grand Maîtres* ; II. *Les grands exemples* (10 fr. chaque vol.). Ceux qui doivent prêcher dans les communautés, pourront s'inspirer des *Entretiens sur la vie religieuse*, de Mgr Bourchany, publiés aussi chez Téqui (10 fr.).

On sait combien est pratique, pour les fidèles comme pour les enfants, la méthode intuitive. M. l'abbé Mury, l'auteur du *Catéchisme dans l'Evangile* en facilite l'emploi en montrant dans un gracieux volume illustré de 192 gravures (édition *Publiroc*) : « *Ce qu'on peut apprendre dans une Eglise* ». Cette étude à la fois historique, doctrinale et liturgique pourra rendre autant de service pour les prédications que pour les catéchismes. Quel avantage si les fidèles ayant une fois bien compris le langage de nos églises savaient l'entendre toutes les fois qu'ils ont occasion d'y revenir !

Il paraîtrait qu'un certain nombre de prédicateurs, surtout parmi les jeunes, lisent leurs sermons. C'est profondément regrettable, car on prêche d'autant mieux et d'autant plus utilement qu'on parle plus directement à ses auditeurs. Et si on s'accoutume à lire, comment la tentation ne viendrait-elle pas de s'épargner même la peine de composer son sermon, estimant modestement qu'on trouvera mieux dans les livres ou les revues qui en publient de tout rédigés, auquel cas, il faut l'avouer, ces publications rendraient un bien mauvais service.

Il y a cependant des circonstances où l'on peut faire des lectures en chaire, par exemple, aux réunions du mois de Marie. Mais il faut les varier chaque année. C'est pourquoi on saura gré à « Jacques Debout » d'avoir publié (Editions Spes, 10 fr.), *La Femme aux douze étoiles*, petit livre à la fois « théologique, mystique, poétique et pratique », capable, « aux soirs chauds du printemps, de réveiller bien des fidèles et parfois... le pasteur ».

Le Prone a domicile. — Nous lisions naguère dans la légende du Pape S. Marcel que l'empereur Maxence l'ayant condamné à prendre soin des bêtes de sa ménagerie, cet admirable Pontife envoyait durant sa détention des lettres aux paroisses romaines

qu'il avait fondées : *Paraecias, quas praesens non poterat, visitabat per epistolas.* C'est un moyen analogue qu'emploient de plus en plus les prêtres pour faire parvenir la vérité religieuse aux paroissiens qui ne viennent pas entendre leur prône dominical. On se fera une idée de la diffusion de ce moyen d'apostolat en parcourant les indications que donne chaque mois à son sujet la revue *Prêtre et Apôtre.* Il est des bulletins comme de la prédication : les meilleurs sont les mieux adaptés ; et, comme il faut un tirage assez considérable, pour avoir une rédaction spéciale, il serait grandement à souhaiter que, dans chaque région, on s'entendît pour avoir des parties communes de mieux en mieux appropriées.

La librairie Aubanel frères a publié une brochure intitulée *Comment rédiger un bulletin paroissial*, par l'abbé VIGNEAU. La *Bonne Presse* qui, elle aussi a l'ambition de porter la vérité religieuse à domicile, met un petit *Guide* à la disposition de ses propagateurs. Plusieurs paroisses utilisent comme bulletin paroissial ayant l'avantage d'être hebdomadaire. *La Croix du Dimanche*, à laquelle on ajoute un petit supplément local imprimé ou simplement polycopié.

LE CATÉCHISME. — Plus encore qu'au temps de Mgr Dupanloup, à cause de la neutralité scolaire, le catéchisme est « l'œuvre par excellence ». Aussi faut-il se féliciter de l'abondance et de l'excellence des publications destinées à faciliter le ministère catéchistique. Nous avons déjà signalé le *Carnet de Préparation*, de M. l'abbé QUINET (Editions Spes), dont deux volumes (I. Dogme, II. Grâce et Sacrements), avaient paru à l'époque de notre précédente chronique. Le troisième volume (*Morale*) vient d'être publié et complète fort heureusement un ouvrage destiné à rendre les plus grands services aux cathéchistes (18 fr.). Nous avons recommandé en même temps le *Catéchisme par l'Evangile*, de M. l'Abbé CHARLES (Editions *Publiroc*). Cet ouvrage a été, lui aussi, complété depuis. Il comprend trois volumes :: 1° Le *livre des Tout Petits* qui a pour but une première initiation à la vie chrétienne par l'Evangile ; 2° un volume pour *les Mères et les catéchistes volontaires* auxquels on enseigne à s'appuyer sur l'Evangile ; 3° *Le Livre du Prêtre*, dont tout l'enseignement doit se ramener à l'évangile[1].

1. Voir aussi DUPLESSY, *Le Catéchisme en problèmes*, Cours supérieur, Livre du Maître, Téqui, 12 fr.

La librairie Brunel nous donne la 7e édition, revue et corrigée, du *Catéchisme expliqué aux Enfants du peuple*, par M. le chanoine Moret (3 valumes in-12, 24 fr.).

L'abbé L. Riegel vient de traduire du néerlandais un volume de « Leçons catéchétiques pour les classes supérieures des écoles primaires et pour les écoles moyennes » (secondaires). *Aux Sources de la Vie*, par A. Van der Meeren, De Vlaamsche Drukkery, rue des Récollets, 44, Louvain, 30 fr.

Le Manuel du Catéchisme. — Ceux qui ont à faire apprendre aux enfants la lettre du catéchisme réclament depuis longtemps qu'il soit fait de ce petit livre une rédaction nouvelle. Ils voudraient d'abord que cette rédaction fût la même pour tous les diocèses de France afin de ne pas être exposés, comme cela arrive de plus en plus, avec les déplacements si fréquents des familles, à se trouver en face d'enfants qui ont entre les mains trois ou quatre rédactions différentes du même enseignement catéchistique. Ce n'est pas à dire qu'on réclame un catéchisme « national », qui serait aisément suspect de « gallicanisme », ni qu'on veuille attenter aux « privilèges diocésains ».

L'essentiel serait de se mettre d'accord sur un texte que chaque diocèse adopterait et publierait selon sa convenance. On réaliserait ainsi l'unité catéchistique comme on a réalisé l'unité liturgique. Il a été question d'un texte rédigé à Rome, et quelques-uns se sont empressés de dire qu'il allait être imposé à tout l'univers. C'est heureusement inexact, car si un texte de ce genre est très utile « pour les pasteurs », l'intérêt des enfants réclame impérieusement que la rédaction soit mise à leur portée. Qu'elle tienne compte aussi de besoins nouveaux, et réalise, en ses modestes proportions, les progrès accomplis par nos manuels de théologie. A ceux-ci, on a ajouté des traités auxquels saint Thomas d'Aquin ne songeait pas. Ce fut une utopie de prétendre que sa *Somme* serait, aujourd'hui encore, le meilleur manuel de théologie pour les séminaristes. A une époque où les manuels scolaires ont réalisé tant de progrès, pourquoi faut-il que le manuel par excellence des petits enfants catholiques demeure, pour sa rédaction et sa présentation, dans un état de si regrettable infériorité ? Et si le progrès, ici, dépend de l'autorité ecclésiastique, pourquoi ne serait-il pas permis aux catéchistes de formuler des vœux analogues à ceux que font faire et font eux-mê-

mes actuellement les Dominicains pour obtenir que le B. Albert le Grand soit canonisé et proclamé Docteur de l'Eglise ?

HISTOIRES SAINTES. — J'ai remarqué, naguère, dans un compte rendu bibliographique, cette critique d'un manuel d'Histoire sainte : « L'auteur ne s'est pas borné, comme il convient, à l'Ancien Testament. Il a consacré plusieurs chapitres à l'établissement et à l'Histoire de l'Eglise. » Or, précisément, le grand tort de nos Histoires saintes a été généralement, jusqu'ici, de se borner à l'Ancien Testament, dont la place devrait être réduite aux proportions d'un prologue ou d'une introduction. L'Histoire sainte, c'est l'histoire de la Rédemption du genre humain. Or cette Rédemption annoncée dans l'Ancien Testament, accomplie par Notre Seigneur, se continue par le ministère de l'Eglise qui régénère, purifie, nourrit et sanctifie les âmes.

Voilà le grand fait qu'il faudrait montrer aux enfants. Le Concile du Vatican n'a-t-il pas déclaré que c'est le grand et perpétuel motif de crédibilité. *Ecclesia per se ipse, ob suam nempe admirabilam propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis faecondidatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae sual legationis testimonium irrefragabile.*

A une époque où il importe plus que jamais de fortifier la foi des enfants exposés à tant et de si insidieuses attaques, il faudrait utiliser cet argument si facile à saisir et si impressionnant. Voilà pourquoi nous devons appeler de tous nos vœux un Manuel d'Histoire sainte qui, après quelques pages consacrées à l'Ancien Testament, insisterait sur la Vie de Notre Seigneur, et exposerait ensuite à grands traits les origines et le développement de l'Eglise. Quelles belles pages fourniraient les Actes des Apôtres, ceux des Martyrs, la vie de nos grands saints, la Renaissance catholique en face de la Révolution protestante et l'œuvre actuelle de nos missionnaires ! Il ne s'agit pas de tout dire, car le Manuel doit être court, mais de bien choisir les traits qui montrent la vie et la fécondité de l'Eglise continuatrice de Notre Seigneur.

Outre les inconvénients qu'ils ont de ne montrer aux enfants qu'une partie de la divine histoire et la moins importante et la moins impressionnante, les manuels dont je critique la concep-

tion routinière ont le grave inconvénient d'être entre les mains de nos pauvres enfants une occasion facile d'attaques auxquelles ils ne peuvent répondre. Car c'est surtout aux récits de l'Ancien Testament que s'en prennent les instituteurs anti-cléricaux. Je sais bien qu'on peut leur répondre, mais il faudrait pour cela une science que ne peuvent acquérir les enfants et que n'ont pas toujours.... les catéchistes. Pourquoi, alors, s'attarder à tant de détails inutiles alors que, dans la Vie de Notre Seigneur et dans le Nouveau Testament, il y en a d'autres plus importants qui ne donnent pas les mêmes prétextes à la critique et dont les enfants, plus touchés et plus impressionnés, ont plus de chances de garder un souvenir inoubliable, comme cette institutrice laïque, demeurée chrétienne malgré l'école primaire supérieure et malgré l'Ecole Normale, parce qu'au catéchisme de sa paroisse, elle avait pris goût à la Vie de Notre Seigneur en lisant les Evangiles qu'un prêtre avisé mît alors entre ses mains.

P. S. — M. l'abbé Elie Maire, ex-aumônier au Collège Stanislas partant de ce principe que « l'Homme-Dieu est incomplet sans l'Eglise dont la mission essentielle est de continuer l'Incarnation », a composé sous ce titre : *Le Christ total*, deux petits volumes (librairie Téqui) dont le premier, déjà paru, a pour sous-titre : *L'Homme-Dieu* et le second, l'*Eglise*. Excellente initiative qui semble devoir bien répondre au vœu que nous venons d'exprimer.

L'Education des Enfants. — Le bruit avait couru il y a quelques mois, que le Saint Siège, en vue d'un concordat avec la France, allait demander au clergé et aux catholiques le sacrifice de leurs écoles chrétiennes. Il n'est pas malaisé de deviner d'où venait cette rumeur, puisqu'on sait qu'un parti qui se prétend catholique continue sa campagne « par tous les moyens », contre l'autorité pontificale. Nous savions déjà que le Souverain Pontife avait protesté, « avec indignation », contre ceux qui lui prêtaient de pareilles intentions. Et voici que son Encyclique sur l'Education apporte à l'angoissante question la réponse la plus claire, la plus péremptoire et la plus solennelle.

C'est le plus autorisé, le plus opportun et le plus réconfortant des encouragements que pouvaient souhaiter ceux qui ont la lourde charge de l'entretien des écoles chrétiennes. Je connais

un presbytère où trois prêtres, très absorbés par leur ministère, ont consacré depuis l'apparition de l'Encyclique, les cinq premières minutes de leur dîner à la lecture d'un passage de ce document et échangé, dans la suite du repas, leurs observations sur le texte qu'ils venaient d'écouter.

Le Cardinal Verdier, dans la *Semaine religieuse de Paris*, a fait paraître une série de lettres qui, de la façon la plus opportune et la mieux adaptée, transposent et commentent comme il convient l'enseignement du Pape. Nul doute que bientôt, nous n'ayons, réuni en brochures, ce lumineux enseignement qu'il faudra répandre le plus possible.

Il y a en particulier une vérité rappelée par Pie XI avec toute la netteté désirable, c'est que, *aux enfants catholiques, il faut des écoles catholiques*. Quelle poussée d'opinion en faveur de cette capitale revendication, si au signal donné par le Pape, tous les prêtres, tous les groupements catholiques, tous nos organes religieux s'entendaient pour proclamer avec ensemble leur volonté de faire prévaloir ce droit que nul ne saurait raisonnablement leur contester.

La Sanctification des Enfants : tel est le titre d'un petit volume que, pour la troisième fois, vient de réimprimer la librairie Gabalda, et où l'auteur s'efforce de montrer comment, par le catéchisme *pratiqué* en même temps qu'expliqué, par la confession, la communion et la direction, on doit infuser et développer la vie chrétienne dans l'âme des enfants.

Tel est aussi le souci de plusieurs prêtres qui, ces derniers temps, ont composé des brochures très pratiques pour apprendre aux enfants à bien assister à la messe, à bien communier ou à bien se confesser, à bien prier. On en trouvera le détail dans les diverses *Indications pastorales* de la *revue Prêtre et Apôtre*, au cours de l'année 1930.

En face de l'École laïque. — Avant 1880 — est-ce déjà si loin ? — les écoles normales étaient « des séminaires » d'instituteurs et d'institutrices, auxquels ont donnait officiellement pour consigne d'être, en chaque paroise, les auxiliaires du clergé. Que les temps sont changés ! et quelles difficultés pour le prêtre dans l'œuvre capitale de la sanctification des enfants, soit qu'ils fréquentent tous les écoles laïques, soit — et davantage encore —

s'ils se partagent entre celles-ci et les écoles chrétiennes ! Voilà pourquoi les Editions *Publiroc* de Marseille ont été bien inspirées en publiant pour la modique somme de 1 fr. 50, une gracieuse brochure, où les prêtres trouveront des indications pratiques sur la conduite à tenir envers les écoles laïques en général, envers les maîtres, envers les parents et les enfants eux-mêmes.

Jeunesse Catholique. — *La Jeunesse Catholique* a subi, depuis quelques mois, de profondes transformations. Elle s'est spécialisée. C'est un progrès, comme celui du jeune arbre dont le tronc, en s'élevant et se développant, se divise en plusieurs branches. Les *Etudes* racontaient naguère le *Beau Départ de la J. O. C.*, dont les groupements et le Bulletin ont de plus en plus de succès. *La Jeunesse agricole catholique*, J. A. C. (14, rue d'Assas, Paris VIe); la *Jeunesse maritime catholique*, J. M. C. (Abbé Havard, Saint-Malo, Ille-et-Vilaine) ; la *Jeunesse étudiante catholique*, J. E. C. (5 fr. par an, C. p. Chantrel, 301.20, Paris) ; la *Jeunesse étudiante catholique féminine*, J. E. C. F (Mlle Bruillaud, 7, avenue des Ternes, Paris XVIIe) ; l'*Association Paul Henri*, A. P. H. (49, rue rue Turbigo, Paris IIIe) ; toutes ces associations ont chacune leur bulletin. Les deux dernières se composent d'élèves des écoles primaires supérieures.

L'Union des Œuvres (82, rue de l'Université, Paris VIIe) a tenu à Arras son 49e Congrès annuel, du 15 au 18 juillet 1929. (Nous parlons plus loin du 50e, le Congrès jubilaire.) On y a traité les questions suivantes : Formation à la piété ; Organisation matérielle de l'Œuvre de Jeunesse ; le Patronage dans ses rapports avec la paroisse et le diocèse ; les Cadres laïques de l'Œuvre de Jeunesse ; l'Œuvre de Jeunesse à la campagne ; l'Organisation des vacances ; l'Organisation de l'Œuvre des jeunes filles ; Préparation du futur directeur d'âmes ; le Patronage et les grands mouvements de jeunesse ; l'Organisation personnelle du directeur d'œuvres ; l'Orientation professionnelle dans l'Œuvre de Jeunesse.

Pour nos Petits, l'*Union* fait paraître depuis quelques mois un journal illustré « qui semble bien avoir réalisé l'idéal du journal pour enfants ». Il a pour titre *Cœurs vaillants*, hebdomadaire, 15 francs par an, chèques postaux 414.72.

Colonies de Vacances. — L'*Union des Œuvres ouvrières* (82,

rue de l'Université, Paris VIIe) a tenu à Dijon, du 27 au 30 avril 1930, son Congrès jubilaire. Ce congrès avait un objet spécial et limité, qui en faisait en même temps le 2e Congrès national des *Colonies de vacances catholiques*. On y a constaté le progrès de cette œuvre, puisque, depuis 1911, le nombre des colonies s'est élevé de 229 à 600 et le celui des colons de 16.000 à 35.000, indépendamment des 25.000 scouts. Les rapports ont eu pour objet : 1° le Directeur et ses collaborateurs ; 2° le local ; 3° l'esprit de la colonie et le recrutement des enfants ; 4° la formation du caractère en colonie ; 5° la formation religieuse ; 6° les colonies de jeunes gens ; 7° la colonie des collégiens ; 8° la colonie des petites filles ; 9° la colonie des jeunes filles ; 10° l'hygiène et la formation physique en colonie ; 11° l'organisation financière, et 12° le rôle du prêtre dans une colonie de filles.

Mgr Petit de Julleville a eu l'heureuse inspiration de faire réimprimer en une élégante brochure ses excellents conseils aux séminaristes qui, durant les vacances, prêtent leur concours aux colonies. Cette brochure se trouve au Secrétariat de l'Evêché de Dijon, au prix de 2 fr., chèque postal 3044, Dijon.

Pièces de théatre. — Le *Chercheur* vient de donner une édition refondue des *Meilleures Pièces pour enfants* (Editions Spes, 12 fr.). Il a publié des recueils analogues sur les pièces pour jeunes filles et pour hommes.

Le Sacerdoce, comédie dramatique en trois actes de Pierre Dumaine (librairie Enault, 77, rue de Rennes, Paris, 9 fr.), jouée pour la première fois l'an dernier en présence de Mgr Baudrillart, et souvent présentée depuis avec succès devant les publics les plus divers, a l'avantage de n'exiger ni mise en scène compliquée, ni acteurs nombreux, et peut être jouée par des hommes seuls moyennant une facile modification du texte.

Jacques Debout, dans un gracieux volume publié par les Editions *Spes*, et intitulé *Les Trois Visites de Sœur Thérèse*, a résolu la difficulté de présenter le vrai visage de la sainte sans la faire paraître. Livre de lecture en même temps que pièce de théâtre, son œuvre nouvelle dissipe les malentendus et glorifie intelligemment une œuvre si populaire et parfois si incomprise.

L'Union catholique des Voyageurs et Représentants de Commerce, qui serait tant à encourager à cause du bien qu'on peut

leur faire et qu'ils peuvent faire eux-mêmes, a son siège social à Lille, 20, rue de l'Orphéon (Cotisation annuelle 20 fr.), et des centres à Paris, 5, boulevard Montmartre, et à Lyon, 5, rue Mielet. Elle publie un bulletin et met un insigne à la disposition de ses adhérents pour leur permettre de se reconnaître. Une association de ce genre a fait au Canada, où elle est très florissante, un bien incalculable. C'est surtout par des retraites annuelles spéciales qu'on a transformé en apôtres de la religion des voyageurs trop souvent indifférents ou hostiles à nos croyances.

Pupilles de l'Assistance publique. — Ils sont 128.000, dont la formation morale et religieuse est laissée au hasard des circonstances. Le bulletin *Prêtre et Apôtre* (nov. et déc. 1929, févr. 1930) donne aux prêtres qui en ont dans leurs paroisses d'utiles indications. Il signale une brochure intitulée *Paria moderne, le Pupille de l'Assistance publique*, et le bulletin mensuel des Œuvres de l'Amicale des Anciens Pupilles de l'A. P., *Notre Famille* (rédaction et administration, 42, rue Amiral-Courbet, à Nogent-sur Marne, Seine). Ce bulletin a été fondé par un prêtre, M. l'Abbé Dastot, 5, rue Voltaire, Palaiseau (S.-et-O.).

L'Encyclique sur le Mariage. — J'ai trouvé, dans ma correspondance pastorale, une lettre où un bon curé me demande s'il peut lire en chaire ce document pontifical. « Je crois bien ! » me suis-je empressé de lui répondre. Il n'y a pas, sur un sujet si grave, si pratique, d'enseignement qui soit aussi autorisé, aussi précis, aussi adapté, aussi opportun.

S'imaginerait-on qu'il suffit, pour faire parvenir au peuple chrétien la parole du « père commun des pasteurs et des fidèles », de la publier dans nos Semaines religieuses ? Est-ce même assez de la lire en chaire ? Non, il faut la porter à domicile, par le moyen des bulletins paroissiaux, qui en donneront des extraits, par le moyen de brochures qui les présenteront en un format commode. La *Vie Catholique* l'a donnée en un supplément fort bien imprimé de son numéro du 25 janvier. Mais, pour conserver un tel document, un petit format serait plus pratique[1], car il est à méditer. « Quel dommage que je n'aie pas lu cela il y a trente ans, me disait une femme du peuple déjà sur le retour de

1. *L'Association du Mariage chrétien* vient précisément d'annoncer la prochaine publication d'une brochure de ce genre. Qu'on le répande le plus possible.

l'âge, à qui j'avais donné une édition complète de la *Vie Dévote*, où elle avait spécialement remarqué les chapitres sur les personnes mariées.

Il est à espérer que beaucoup d'époux chrétiens, qui trouvent exagérées les exigences de leur confesseur par rapport aux devoirs du mariage, seront impressionnés par l'enseignement du Pape. Encore est-il qu'il faut, pour cela, qu'ils le connaissent.

Education sexuelle. — L'*Association du Mariage chrétien* (80, rue de Gergovie, Paris XIVe) a publié un volume intitulé *L'Eglise et l'Education sexuelles*, par plusieurs auteurs spécialisés dans l'étude de ces délicates questions. On trouvera, aux Editions *Spes*, un traité d'éducation de sens et du sentiment, intitulé *La Mère initiatrice*, et à la librairie Bloud et Gay, le volume de l'Abbé Jacquemet intitulé l'*Education de la Pureté*, dont il suffit d'énumérer les chapitres pour en indiquer la portée pratique : I. L'éducation sexuelle ; II. L'initiation sexuelle ; III. Faut-il parler ? IV. Et les jeunes filles ? V. Qui doit parler ? les premières confidences, la puberté, l'attrait sexuel ; VII. L'initiation sexuelle de nos éducateurs chrétiens.

Pour les Fiancés. — A leur intention, M. l'Abbé Van Agt a publié (librairie *Desclée*, 1 fr. 50) une gracieuse brochure contenant des *renseignements précis* et des avis pratiques pour la célébration du mariage religieux et sur les obligations conjugales.

Pour rendre service aux prêtres qui reçoivent les fiancés en vue de la publication des bans de leur futur mariage, le bulletin *Prêtre et Apôtre* a recueilli (décembre 1930, janvier et février 1931) une série de documents qui pourront le guider dans l'interrogatoire imposé par le Code de Droit canonique. L'un de ces documents vient d'être reproduit par l'*Interdiocésaine*.

Le Prêtre et la famille. — La revue semi-mensuelle publiée sous ce titre par l'*Association du Mariage chrétien* (86, rue de Gergovie, Paris 14e, chèques postaux Abbé Viollet, 186-27, 10 fr. par an) donne en chacun de ses fascicules des notes pratiques de *pastorale familiale* et des plans d'instructions sur le mariage et la famille. L. A. M. C. a aussi, dans le même ordre de préoccupations éminemment pastorales des revues spéciales pour les jeunes gens, pour les jeunes filles, pour les parents et les éducateurs, déjà bien répandues, mais dont il convient d'accroître la

diffusion. L'Encyclique sur le mariage confère à cette propagande l'actualité la plus autorisée.

La Paroisse et la Famille. — L'A. M. C. a réuni sous ce titre en un volume in-8 de 225 pages les rapports lus à son 5e Congrès. En voici les sujets : I. La Paroisse et l'instruction des fiancés ; II. Les cercles des parents ; III. et IV. Préparation des jeunes gens, et des jeunes filles au mariage ; V. La vie religieuse de la famille dans la paroisse ; VI. Le rôle social de la famille.

Liber status animarum. — On le rédige maintenant avec raison sous forme de fiches. En voici deux modèles, l'un que M. le Curé de Chavagne-en-Paillers a fait imprimer chez Rezeau, libraire à Luçon (Vendée) ; l'autre, édité chez Beauvais, libraire, 18, rue de la Paix, Calais (P.-de-C.). Les fiches sont livrées en boîte si on le désire et complétées par une *Synthèse* du *liber animarum*. L'éditeur se prête à toutes les combinaisons qu'on lui soumet.

L'Action catholique. — Le Souverain Pontife Pie XI ne cesse de recommander sous ce nom « la participation, des laïques à l'apostolat hiérarchique, pour la défense des principes religieux et moraux, pour le développement d'une saine et bienfaisante action sociale, sous la conduite de la hiérarchie ecclésiastique, en dehors et au-dessus de tout parti politique, afin d'instaurer la vie catholique dans la famille et dans la société. » Dans une brochure de 192 pages, éditée par la librairie Bloud et Gay, le R. P. Dabin, S. J., commentant les enseignements du Pape sur l'Action catholique, en expose : I. la définition ; II. l'agent réalisateur ; le laïcisme ; III. l'élément directeur ; la hiérarchie ; IV. le but ; V. l'objet, et dans les deux derniers chapitres, traite de l'ordre de la charité et du problème de l'union des catholiques.

Sur le même sujet avec non moins d'opportunité, Mgr Fontenelle a publié à la *Bonne Presse un Petit Catéchisme de l'action Catholique*, qui, par demande et par réponse et en utilisant le texte même des documents les plus autorisés, en montre la nature, l'objectif, l'organisation.

J. Blouet.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Bossuet[1]

« Je mettrai ordre à mes affaires avec une grande exactitude, grand courage, grande diligence, pensant non pas à ce qui se passe, mais à ce qui demeure. » C'est la vie de ce jeune prêtre, écrivant à vingt-cinq ans ce noble programme de vie, que nous raconte M. Victor Giraud.

Né le 27 septembre 1627, à l'ombre de Saint-Bénigne de Dijon, et baptisé le même jour, Bossuet entre chez les Jésuites faire de solides études. Tout jeune, il découvre la Bible, livre de chevet qui alimentera son génie. Il conquiert ses grades en Sorbonne, et le jour où il soutient sa thèse de docteur, il promet de ne mettre « la main à la plume que pour défendre l'Eglise ».

L'éducation, l'atmosphère morale du temps, les milieux qu'il traverse, tout semble avoir écarté de sa pensée le trouble et l'incertitude. Le monde qu'il connaît ne lui fait pas perdre de vue « la chose uniquement nécessaire ». Jeune chanoine de Metz, il mène une vie prodigieusement remplie par le ministère et l'étude et sa personnalité s'affirme.

A 32 ans, il vient à Paris soutenir les intérêts du chapitre de Metz. Prêtre « selon le cœur et selon l'esprit de saint Vincent de Paul », il commence ses grands sermons qui lui valent la réputation d'orateur. Onze années de prédication, cinq carêmes, quatre avents, des retraites, des conférences religieuses, les sermons de vêture, de charité, des panégyriques et des oraisons funèbres, les affaires de son doyenné de Metz et de son archidiaconé de Sarrebourg, des conférences avec Paul Ferry et Claude, de nombreuses conversions, telle est l'activité débordante de Bossuet. Il lui manquera cependant, note M. Giraud, de n'avoir pas cor-

1. Victor GIRAUD : Bossuet. Coll. Les Grands Cœurs. Paris, Flammarion 1930 Prix : 12 fr.

rigé l'absolu de ses idées par l'observation de l'humaine réalité.

L'oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre montre que, dans Bossuet, la tendresse et la piété s'allient avec une puissante et lumineuse intelligence. Il est ici comme dans toute son œuvre « le grand poète de la mort » ; loin de repousser la mort, il l'accueille, car il place l'espérance au-dessus d'elle et par sa foi cette espérance devient une certitude, la mort n'est que l'entrée « dans un nouvel ordre de choses ».

Evèque et précepteur du Dauphin, il renonce à la prédication et laisse peu après son évêché de Condom pour se donner tout entier à sa tâche. A-t-il échoué ? Rien n'est moins certain, le dauphin qui est mort jeune et n'a pas régné s'est montré humain et généreux, faisant honneur à ses maîtres. Dans cette tâche difficile, Bossuet s'est renouvelé, à fréquenter Versailles, il est devenu de plus le grand convertisseur de la Cour.

S'est-il prêté à Louis XIV contre le Pape ? Orateur officiel de l'Assemblée du Clergé, gallican par tradition de famille et respectueux des droits imprescriptibles de la Papauté, il s'est efforcé de tout concilier, et l'on souhaiterait voir le parti de la Cour moins abuser de sa complaisance.

Faire face à l'hérésie : c'est là sa préoccupation constante. Il veut gagner les cœurs et convertir les âmes par la douceur, par une instruction solide. Dans les controverses, il prie plus encore qu'il n'argumente, attaque au point sensible, mais avec une raideur qui donne prise parfois à l'adversaire.

Si l'histoire veut que l'on mentionne la querelle théologique qui mit aux prises Bossuet et Fénelon, l'équité ne permet pas de prendre parti pour l'un contre l'autre, car cette querelle fut surtout un choc entre deux générations — celle qui monte étant toujours impatiente de l'autorité de l'aînée — et entre deux caractères très opposés.

« La vigueur, la rudesse même un peu plébéienne de l'un, écrit M. Giraud, sa simplicité, sa candeur, son ferme bon sens, sa sérénité, son équilibre d'esprit et d'âme, la robuste carrure de sa pensée et de son style, tout cela s'opposait à la finesse aristocratique de l'autre, à sa grâce un peu dédaigneuse, à sa subtilité ondoyante, à son inquiétude un peu maladive, à son individualisme rêveur, à l'élégante fluidité de son génie. »

Bossuet dans les conférences d'Issy veut surtout faire en sorte « qu'il ne paraisse point de division dans l'Eglise ». Mais son mysticisme simple a toujours de la répugnance pour les spéculations du mysticisme plus raffiné dont il craint les déviations ; ne sachant où vont aller « les nouveautés », il s'alarme très vite, et puis, — M. Giraud le remarque très finement — l'étude des « Variations » des protestants n'a fait qu'accroître ses méfiances.

« Il avait constaté que chaque « variation », que chaque hérésie nouvelle de la pensée protestante avait eu pour cause une nouvelle poussée de mysticisme, et les folies mystiques d'un trop grand nombre de sectes n'étaient point pour le faire revenir de ses naturelles préventions. »

Il semble bien que Fénelon ait abusé de la candeur de Bossuet qui lui avait confié son *Instruction sur les Etats d'oraison.* Fénelon devança Bossuet en publiant son *Explication des Maximes des Saints*, et alors le duel engagé ainsi brusquement devient très vite une âpre lutte, Fénelon estimant qu'il faut désormais faire une plus large part au sentiment dans la religion. Bossuet de son côté croyant de son devoir de dénoncer dans les nouveaux mystiques l'individualisme dont il a constaté les désordres chez les Réformés.

« Même si l'on estime que Bossuet aurait pu ou dû faire plus de concessions qu'il n'en a fait à la thèse adverse, pense M. Giraud, qu'il y a, en ces délicates matières, des raffinements, des nuances, des hauteurs de pensée qu'il n'a pas entièrement saisies, il faut bien reconnaître que sur le fond des choses, il voyait plus juste que Fénelon. »

C'est que, dès qu'il s'agit de la tradition et de la vérité « qui a d'abord toute sa perfection », Bossuet ne peut rester indifférent. L'oratorien Richard Simon en saura quelque chose. Son *Histoire critique du Vieux Testament* est dénoncée comme un « rempart de libertinage » et provoque la *Défense de la Tradition et des Saints Pères.* Le P. Caffaro, un théatin, s'avise de faire l'apologie du théâtre et se voit durement traité dans *Les Maximes et Réflexions sur la Comédie.* A ces interventions, Bossuet gagne la renommée d'un prélat cassant, tyrannique, lui, le plus conciliant des hommes. « C'est qu'on ne peut aimer Dieu et le monde, répondra-t-il, on ne peut nager comme entre deux, se donnant tantôt à l'un, tantôt à l'autre. Dieu veut tout. »

En des pages charmantes, M. Giraud peint Bossuet dans son palais épiscopal de Meaux, sous les ombrages de Germigny priant et méditant loin du monde. Pasteur doux et énergique à la fois, le vieil évêque dispense à son peuple le meilleur de son âme, abandonnant un peu trop la surveillance de sa maison à ses intendants, tout entier à la préparation « du grand passage ».

« Le mardi 8 avril, il reçut les derniers sacrements répondant avec fermeté, résolution et édification, docile comme une humble brebis du troupeau commun de l'Evangile, et le samedi 12 avril 1704, à quatre heures et quart du matin, doux envers la mort comme il l'était envers le monde il expirait. »

« Si l'on cherche à résumer en un seul mot le caractère général de cet homme, écrivait Lamartine, le mot qui se présente à l'esprit pour caractériser Bossuet c'est : *le Prêtre*.

Bossuet a été l'objet d'études nombreuses et variées ; du prêtre M. Giraud a montré le grand cœur et retracé la vie. Les lecteurs qui goûtent les essais nuancés, délicats et profonds de l'éminent critique n'hésiteront pas à placer son *Bossuet* au premier rang, car parmi les cinquante volumes d'études morales sortis de sa plume, s'il y en a de plus imposants, il n'y en a pas de plus beau.

GEORGES DELAGNEAU.

II. — Figures du temps passé et d'aujourd'hui

L'année 1930 aura été décidément une grande année augustinienne : à côté des monuments que la science devra à ce XVe centenaire de la mort du grand docteur, comme l'édition des *Sermons* par Dom Germain MORIN, que d'études capitales il faudrait enregistrer, si l'on voulait se faire l'historiographe exact de ce mouvement universel de sympathie dirigé sur cette incomparable figure. Voici parmi d'autres, une brochure où l'auteur voudrait seulement nous donner le goût de lire les Confessions : L'âme de *saint Augustin*, par le Chanoine E. FOUQUEAU (Orléans, Secrétariat des Œuvres, 14, rue Sainte-Anne, 3 fr. 50).

Au demeurant, l'hagiographie ne chôme pas... et je crains que les Bollandistes de l'avenir soient, malgré leur science, bien embarrassés pour se reconnaître dans cette production copieuse. Il

est vrai que cette abondance littéraire est l'inévitable conséquence d'une fécondité dont nous aurions mauvaise grâce à nous plaindre ; la fécondité innombrable des saints, qu'il s'agisse de saints canonisés ou de personnages dont la béatification paraît souhaitable. C'est ainsi que l'Apostolat de la Prière nous donne trois brochures également édifiantes : l'une d'elles nous fait connaître le martyr jésuite canadien-français *Isaac Jogues* (1607-1646 (4 francs), une autre, adaptation française d'un travail de la R. M. RUBATSCHER, nous raconte la vie de *Mary Ward*, fondatrice des Dames Anglaises (3 fr. 50) et une troisième, par le P. J.-M. AUBRY, nous montre *Sainte Marguerite-Marie, auxiliatrice des âmes du Purgatoire.* Dans la collection « Femmes de France » (Lethielleux, édit.). MAD. D'ERNEMONT nous transporte en France pour nous narrer la curieuse histoire dont l'héroïne, la solitaire des Pyrénées, fut *Jeanne-Marguerite de Montmorency* (4 francs). Le XVIIe siècle n'est-il pas par excellence un siècle « spirituel » ? Spiritualité à la fois contemplative et active : rien ne saurait mieux le faire comprendre que le volume sur *Les Filles de la charité*, publié, par Paul RENAUDIN, dans la Bibliothèque catholique illustrée (Bloud et Gay, 5 francs, nombreuses illustrations), avec un admirable sens de l'opportunité puisque nous venons de célébrer le centenaire de la Médaille miraculeuse, qui n'est pas une des moindres gloires des Filles « du bon M. Vincent. »

Mais avec Catherine Labouré et Sœur Rosalie, nous voici ramenés à des temps tout proches, à ce XIXe siècle, qui, lui aussi, à sa manière, fut si intensément spirituel. Après la tourmente révolutionnaire, l'Eglise de France reprend sa tâche séculaire, au milieu de quelles difficultés ! A tout le moins les hommes de caractère ne lui manquent pas, qui se jettent résolument dans la mêlée, avides de promouvoir des œuvres bien adaptées aux temps nouveaux, sans compromettre en rien l'acquis du passé. Parmi ces témoins du catholicisme d'hier, l'histoire fera certainement une place au fondateur des Augustins de l'Assomption, mort il y a cinquante ans : pour nous aider à fêter ce cinquantenaire, la Bonne Presse vient de rééditer *La Vie et la Mort du P. d'Alzon*, par Mgr BESSON, évêque de Nîmes. — Dans l'œuvre de renouveau catholique, la bonne *Zénaïde Fleuriot* a eu un rôle infiniment plus modeste : elle a cependant exercé par ses romans sur les familles

chrétiennes une influence si salutaire que cette Bretonne cornélienne méritait la biographie que lui consacre, dans la collection « Femmes de France », la plume experte d'E. Mariemy (Lethielleux, 4 francs). Comme dans la primitive église, les femmes chrétiennes furent souvent, au XIXe siècle, à l'origine des plus belles œuvres d'apostolat : émule de Mlle Tamisier, promotrice des Congrès Eucharistiques, c'est une humble Lyonnaise, *Pauline Jaricot*, que l'on rencontre aux débuts de la Propagation de la Foi : sait-on assez que cette fondatrice termina sa vie dans le dénuement le plus absolu ? C'est ce qu'indique succinctement la petite brochure composée, pour un très large public, par le R. P. Laborde (*Pauline-Marie Jaricot*, Apost. de la Prière). Le même public ne lira pas avec un moindre intérêt la très attachante biographie de *La Comtesse de Ségur*, que nous donne le chan. Cordonnier (Peigues, 15 fr.) : les lecteurs de la « Bibliothèque Rose » ne seront pas étonnés d'apprendre que l'auteur favori de leurs jeunes années fut une « idéale grand'mère », et mieux que cela, une âme profondément chrétienne, qui sut comprendre les leçons de la croix sans cesser d'être toujours spirituelle et bonne.

Plus près de nous encore, voici la biographie d'un maître théologien, *Le Père Hugon*, par l'abbé H. Hugon (Téqui, 6 francs), dont la vie intérieure, ici discrètement révélée, ne fut pas moins admirable que la doctrine. Un curé d'Ars qui serait une espèce de Richelieu, tel est le cas curieux que livre à nos méditations l'original volume de Mgr. Olichon : *Le Baron de Phat-Diem* (belles illustrations, Bloud et Gay, 10 fr.). Il s'agit d'un prêtre tonkinois dont l'exemple fait toucher du doigt les fruits bienfaisants que nous pouvons attendre du clergé indigène Et puis, pour finir, deux cas qui posent d'une manière aigüe, le problème du surnaturel contemporain : celui de *Thérèse Neumann*, sous laquelle M. Tarny nous apporte son témoignage (Aubanel frères, à Avignon) et celui de Guy de Fontgalland, dont un pédagogue averti, E. Devaud, dégage avec bonheur *La Personnalité surnaturelle* (Vitte, Lyon, 5 francs).

E. D.

III. — Notes de littérature

I. — *Babbitt*, Roman, par Sinclair Lewis, *traduit de l'Anglais*, par Maurice Rémon[1].

« En France, tout le monde est un peu de Tarascon », a écrit Alphonse Daudet, en exergue de son Tartarin. Si, en Amérique, tout le monde est un peu du pays, — moralement s'entend ! — de Babbitt, ils ne doivent pas s'ennuyer, non plus, de l'autre côté de l'Océan.

Ce roman de Babbitt, par sa corpulence massive, par la colossale accumulation des détails, — le roman-gratte-ciel, quoi ! — est quelque peu apparenté aux rhapsodies épiques. Seulement, ce n'est pas une rhapsodie pour élégants troubadours munis de harpes ; c'est une rhapsodie plutôt pour Café du Commerce. Non pas que le livre soit largement déboutonné, bien qu'il manque, de ci de là, quelques boutons ; mais c'est écrit de bonne verve bien portante et loyale, et qui met, parfois, sans façon, les coudes sur la table.

Cela ne s'analyse pas. Il n'y a rien. Et il y a tout. Il y a Babbitt, Babbitt agent d'affaires immobilières, l'homme ordinaire, l'homme de tous les jours, le « non-héros » (P. Morand, Préface), l'Américain moyen, dirions-nous de notre côté, le petit bourgeois tout frais sorti du peuple, finaud plutôt qu'intelligent, vulgaire, gros parleur, assez solide buveur, — au pays de la prohibition ! — ridiculement important et ambitieux.

Nous le voyons dans le détail — et Dieu sait si le détail est copieux ! — en famille, en visite, au bureau, au salon, au restaurant, au cercle, au temple, en vacances et... « en bombe », en proie, sur la fin, à un mauvais « démon de Midi », et presque même de midi et demi, qui l'entraîne dans plus d'une sottise, ô Molière..., mais tout est bien qui finit bien : Babbitt se dégagera des griffes de ce démon, car enfin, il y a la morale, l'Amérique puritaine... et l'intérêt.

Et voilà Babbitt « chromolithographié », suivant le mot hardi et si heureux de P. Morand.

Babbitt n'est pas un livre de la dernière saison. Il est déjà âgé de 8 ans. Mais il a été traduit seulement en 1930.

1. Stock, éditeur.

Sinclair Lewis est titulaire du prix Nobel de littérature pour 1930. Le titulaire ne peut pas être, tous les ans, Paul Bourget.

II. — « *Comme une grande image* », roman, par Jean Cassou[1].

Un bien joli titre ! Au seuil du livre, deux vers de Lamartine :

> « L'amour seul est resté, comme une grande image
> Survit seule au réveil dans un songe effacé. »

C'est une entrée engageante, à souhait ; et l'on aurait le droit de s'attendre à des aventures délicates dans une atmosphère spiritualisée.

Il n'en est rien.

Ce roman est abominablement triste. Au fait, est-ce un roman ? on dirait plutôt une biographie, et quelle biographie ! La biographie d'un déclassé, et quel déclassé ! un prêtre.

Parmi les déclassés de toute sorte, le plus cruellement et le plus irrémédiablement déclassé, c'est le prêtre.

L'abbé Pierre Berthier, jeune prêtre, trouve gênante l'autorité de l'Eglise ; son évêque, naturellement, est dépourvu, à son sens, d'intelligence et de cœur ; enfin son esprit étouffe dans les cadres du dogme. Tout cela est indiqué, ou plutôt jeté, dans le premier chapitre.

Pierre est donc sorti de l'Eglise. Muni d'une licence ès lettres, il obtient un poste de professeur de collège dans une petite ville. Il lui advient ce qui doit toujours arriver, en pareil cas, dans un roman comme dans la vie réelle : il aime et il est aimé.

Et, dès lors, à chaque page, le verbe aimer est copieusement conjugué, comme si l'auteur du livre était sous le coup d'un pensum : M. Jean Cassou, vous me conjuguerez vingt fois le verbe aimer ! C'est morne ce pensum.

Pierre amoureux enlève sa « conquête », qui a été refusée, bien entendu, avec esclandre, à un défroqué. Et il la conduit dans son appartement de « pion » sans gloire. Les ennuis viennent vite. La ville est pleine, bientôt, de venimeux chuchotements et de méchancetés. On ira donc se perdre dans le grand Paris, où l'on vivra de travaux de traductions et de répétitions. On se fera même

1. Emile-Paul, éditeur.

des amis. La vie pourrait être passable, si elle n'était pas, au point de vue matériel, si médiocre et, en somme, incertaine. La vie est dure aux déclassés. Et voici ce qu'imagine celui-ci.

Ayant quitté le sacerdoce catholique, il va passer au protestantisme. Il se fait même agréer comme pasteur protestant.

Est-ce le résultat d'une évolution morale ou intellectuelle ? Pas du tout. C'est l'évolution vers le porte-monnaie, pour assurer la vie matérielle. Il n'y a pas crise de conscience; il y a seulement crise alimentaire. Il épousera Marianne; ainsi il ne sera plus un paria. Il demandera et obtiendra de partir pour les missions, non par désir d'apostolat, mais par désir de fuir ses semblables et de vivre en paix avec sa femme, en introduisant machinalement dans les cervelles indociles des noirs les doctrines d'une religion qui le paie assez largement.

C'est le bonheur ! — mais c'est de l'hypocrisie, lui dit sa femme. — Sans doute ; mais hypocrisie pour hypocrisie, autant cellelà qu'une autre. Il a bien trahi l'Eglise catholique, que, d'ailleurs, il ne méprise ni ne combat.

Et voilà ! Le récit étant arrivé à la 271[e] page se clôt par un double couplet de bonheur dans un mutuel amour.

Un roman peut se dispenser de prouver quoi que ce soit. Celui-ci profite largement de la permission. Si c'est un livre faible, ce n'est pas un livre bien méchant. L'Eglise catholique n'y est pas précisément malmenée. Le pauvre évadé reconnaît même que l'Eglise a bien raison de maintenir son autorité. Pas le moindre mot, non plus, contre le célibat des prêtres, comme l'on pourrait aisément s'y attendre, en un pareil sujet. On peut s'étonner, d'autre part, que les protestants accueillent, avec empressement, une épave du sacerdoce catholique et l'utilisent dans le travail des missions. Il y a là un trait assez cruel.

En somme, un pareil sujet de roman paraît déplaisant. Mais enfin, à tant faire que de l'aborder, pourquoi ne pas affronter hardiment les problèmes psychologiques qui s'y peuvent rattacher, comme le problème de la vocation, les crises qui traversent, parfois, une vie, crise sentimentale ou crise de la foi, comme en ont subi des saints eux-mêmes, mais pour en triompher ?

Problèmes redoutables, certes, mais combien dramatiques et émouvants pour un romancier. Assurément, il faudrait être bien

habile, et peut-être les « habiles » aiment mieux ne pas s'y risquer.

Pr. Testas.

IV. — Le Testament spirituel du « Rembrandt allemand »[1]

Il y a un peu plus de vingt ans, en 1907, mourait obscurément à Bosenheim, une petite ville de Bavière, Jules Langbehn, une des figures les plus curieuses de l'Allemagne contemporaine. Surnommé le *Rembrandtdeutsch*, à cause du grand succès d'un livre publié en 1890 sous le voile de l'anonymat: *Rembrandt als Erzieher*, était arrivé au catholicisme du protestantisme orthodoxe dans lequel il avait été élevé, après avoir connu la désespérance de l'agnosticisme. Il laissait dans ses papiers les éléments d'un grand ouvrage où il aurait montré qu'il ne pouvait y avoir de réelle unité et de complète harmonie dans la vie que par le catholicisme. Son disciple, Momme Nissen, entré après sa mort dans l'ordre de Saint-Dominique, avait révélé, en 1926, ce qu'avait été sa vie, dans un beau livre qui fut beaucoup lu ; il vient de rendre à sa mémoire un nouvel hommage, en assemblant ses notes, en faisant de tout ce qui n'était encore que matériaux un ouvrage qui apparaît comme le véritable Testament spirituel du *Rembrandtdeutsch*.

L'idée maîtresse du livre : *Der Geist des Ganzen, l'Esprit du Tout intégral*, est que, dans le monde, tout doit se ramener à l'Unité qui est Dieu, l'être parfait de qui tout tient son origine. Vivre en fonction de l'Unité, l'établir là où elle n'existe pas, la restaurer là où l'ont détruite le péché, l'erreur, l'ignorance, doit être l'effort constant. Que l'homme réunisse donc toutes les puissances de son être au lieu de les diviser, pour servir Dieu en qui se réalise l'unité essentielle. En des pages émouvantes, G. Langbehn raconte comment il est devenu un véritable enfant de Dieu. Il rend hommage de sa croyance en Jésus-Christ, en l'Eglise, de son adhésion au dogme catholique dans son intégralité. Sa profession de foi, faite avec l'accent de la conviction la plus profonde, la plus vivante, s'achève en un splendide hommage au sacrement de l'Amour divin, en un acte d'adoration au Dieu de l'Eucharistie.

1 J. Langbehn, *Der Geist des Ganzen*, zum Bachgeformt v. B. Momme Nissen, Fribourg-in-B., Herder, 1930.

A celui qui possède la vérité s'impose l'obligation de la communiquer aux autres, de révéler Dieu afin que, dans l'amour de Dieu, le monde retrouve l'unité. Et Langdehn d'entretenir son lecteur du devoir de l'apostolat, des conditions dans lesquelles il faut qu'il s'en acquitte, de ce qu'ont fait autrefois les saints pour répandre la vérité, du rôle que les prêtres ont à remplir aujourd'hui. Plein de miséricorde à l'égard de ceux qui ont pu, comme lui autrefois, méconnaître la vérité et l'amour parce qu'ils les ont ignorés, le converti parle de la charité avec laquelle se doivent traiter les pauvres, les pécheurs à ramener au Christ, ces pauvres, ces pécheurs fussent-ils des génies comme Shelley, Byron ou Nietzsche.

Je ne puis relever ici que quelques idées, dans un livre très riche de substance. Dans ces *ultima verba*, on entend l'écho d'une âme qui fut passionnée de lumière comme de beauté, et qui, alors même qu'elle était éloignée de notre croyance, était déjà profondément catholique et ne trouva d'apaisement et de tranquillité que dans la foi intégrale. Puissent ces pensées fortes et fécondes produire la plus profonde et la plus salutaire impression dans tous les milieux que n'a pas desséchés un froid rationalisme ou un matérialisme vulgaire ! Le Père Momme Nissen n'a pas eu d'autre ambition en publiant ces pages de son ami.

A. Leman.

V. — Quelques livres du jour

Religion et culture. — Tel est le titre d'une étude remarquable publiée par Jacques Maritain. (Desclée de Brouwer, 112 p., 7 fr.) pour inaugurer la collection des « Questions disputées », dont les divers collaborateurs se proposent d'examiner les problèmes les plus actuels sous l'angle de la philosophie thomiste. Nous souhaitons bonne chance à cette entreprise si heureusement dirigée par des maîtres comme MM. Ch. Journet et J. Maritain. Aussi bien les fortes pages que nous donne aujourd'hui le distingué professeur de l'Institut catholique sont de celles qu'il ne faut pas laisser passer inaperçues : pourrait-on ne pas approuver les vues si élevées où il montre, d'après S. Thomas, comment la conception chrétienne de la culture est la seule véritablement humaine ?

En « pensant » le monde moderne, M. Mauritain pourrait-il aussi donner meilleure leçon aux détracteurs mal informés du vrai thomisme ?

Plus encore que celle de Saint Thomas, la doctrine augustinienne est un monde immense dans lequel il n'est pas facile de s'orienter. Le *Saint Augustin* de G. Papini ne prétend pas à nous y aider (Plon, 15 fr.). Mais c'est une étude d'âme que l'on peut comparer à celle que nous donna naguère Louis Bertrand. Celui-ci, il est vrai, s'était davantage arrêté au décor, au pittoresque de l'Afrique ensoleillée et grouillante de vie; de l'ascension de son héros vers la vérité il n'avait indiqué que les étapes principales. Il semble que Papini ait voulu entrer plus avant dans l'âme de Saint Augustin, scruter jusqu'aux profondeurs, toujours difficilement explorables, de l'hérédité, surtout il n'a pas craint d'insister sur les trop réelles faiblesses qui paralysèrent si longtemps l'essor d'Augustin vers son Dieu. Papini se retrouve ici avec ses qualités et ses défauts, mais au total, son livre se lit avec agrément, et son réalisme lyrique traduit d'une manière suggestive l'étonnant travail de la grâce sur une âme prédestinée.

E. D.

VI. — La géographie médicale des Missions : le Maroc

Nous résumons ici un article fort documenté du Dr J. Havet, (Bulletin des Missions, *sept.* 1930).

L'Etat sanitaire du Maroc est des plus déplorables ; pour sa seule part, la syphilis atteint 80 à 95 % de la population ; et il faut y ajouter : le typhus, la malaria endémique, la paratyphoïde, la tuberculose, etc... Mais *le service médical* est l'un des plus perfectionnés de toutes les colonies, soit en tant qu'assistance médicale, soit en tant que propagande prophylactique. *Le médecin*, surtout le médecin appartenant au groupe sanitaire mobile, pénètre assez facilement les milieux indigènes. S'il a la patience et la connaissance de la langue, il s'attire les enfants, les femmes et les hommes, gagne leur sympathie et même leur amitié : « Il n'est pas de fait plus solidement établi que le rôle du médecin comme agent de pénétration, d'attirance et de pacification ». (Maréchal Lyautey). — Cette méthode des groupes sanitaires mobiles, formés de missionnaires médecins, au service de Notre Seigneur

et non d'une puissance terrestre, serait donc utile et efficace. Ils pénétreraient plus facilement et plus rapidement les populations, et notamment les milieux cultivés où souvent les missionnaires trouvent difficilement accès.

En terminant, le Dr Havet indique que l'action médicale n'est pas la seule activité professionnelle où puisse s'exercer avec fruit la charité chrétienne : l'agriculture et l'élevage sont des terrains tout aussi importants ; et il en est de même en ce qui concerne l'enseignement, qui est, au Maroc, presque exclusivement aux mains de l'Etat, des Musulmans et des Juifs, alors que l'enseignement catholique n'existe guère.

PETITE CORRESPONDANCE

I. L'ARGUMENT PROPHETIQUE

Q. *On demande une bibliographie assez complète sur l'argument prophétique.*

R. Pour étudier la méthode et la valeur de l'argument prophétique, on prendra pour base les divers commentaires de l'Ancien Testament, notamment les divers volumes du *Cursus completus Sacrae Scripturae* commencé sous la direction du P. Cornely. C'est le P. Knabenbauer qui a étudié les grands et les petits prophètes (Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris, 6e).

On prendra également comme base les principaux travaux sur le messianisme et le prophétisme. Nous citons quelques ouvrages parmi beaucoup d'autres. Prophéties messianiques : L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten*, 1859-1862 ; Lesêtre, art. *Messie*, dans le *Dictionnaire de la Bible* (très superficiel) ; J. Touzard, art. *Juif, IIe partie : Espérance messianique*, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, chez Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris (6e) (très étudié et riche de solides aperçus) ; M. Wolff, *Messianische Weissagungen*, 1911, 2e éd., 1922 ; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilands-erwartung*, 1925... Ces travaux sont écrits par des catholiques.

Sur le prophétisme, voir E. Mangenot, *Prophétisme*, dans le *Dictionnaire de la Bible* ; A. Condamin, *Prophétisme israélite*, dans le *Dictionnaire apologétique* ; M. A. van den Oudenrijn, *De prophetiae charismate in populo israelitico libri quattuor*, 1926.

Travaux spéciaux : J. Touzard, *L'Argument prophétique* dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, p. 81-116, 731-750 Id., *Les prophéties de l'Ancien Testament*, dans *Revue du Clergé français*, 1908,

t. LVI, p. 513-518; Id., *Comment utiliser l'argument prophétique?* Paris, Bloud, rue Garancière (Collection *Science et religion*); R. P. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, *Revue Biblique*, oct. 1906, pp. 533 et suiv.

Tout ce qui a été écrit (ou à peu près) en français et dans les langues étrangères par des catholiques et des protestants sur l'argument prophétique, est cité par L. Dennefeld, art. *Messianisme*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (article publié en volume chez Letouzey, 87, boulevard Raspail, Paris-6e). L'article et le livre ont été réprouvés naguère par la Congrégation du Saint-Office. S'il y a lieu, demandez les permissions nécessaires et vous trouverez là une riche bibliographie que nous ne pouvons songer à reproduire intégralement.

II. — A PROPOS DE L' » ARMEE DU SALUT »

Q. *Un lecteur désirerait se documenter sur la situation actuelle du mouvement salutiste, surtout depuis la guerre, et il nous demande quelques indications bibliographiques.*

R. Vous aurez toujours intérêt à lire les deux articles suivants, dégageant l'esprit et le but du mouvement salutiste qui n'ont pas varié depuis la guerre: G. Planque, *Le général Booth*, Revue du Clergé français, 1er mai 1913, pp. 550 et suiv.; même auteur, *L'Armée du Salut*, même Revue, 1er oct. 1913, pp. 48 et suiv. Voir aussi article *Armée du Salut* dans le « Dictionnaire pratique des Sciences religieuses », I, 393-394. Vous trouverez une mise au point plus actuelle dans un rapport du Dr Havet, aux Journées de Juilly, 1928, reproduit dans la *Documentation catholique*, tome 20, pp. 951-952. Feuilletez également une revue comme le *Christianisme social* (année 1930, avril, p. 418) et vous aurez une idée de la grande activité de ce mouvement, même en France où, avant la guerre, il avait peu de succès. Nous avons d'ailleurs l'intention de publier sur ce point un article spécial.

E. D.

REVUE DES REVUES

REVUES DES SCIENCES ECCLESIASTIQUES

Gregorianum. — 2 Fasc. 1930. — E. Janot, *Le pain de vie. A propos des interprétations du chapitre VI de l'Evangile de saint Jean* (en français). Dans tout le chapitre, il s'agit de la sainte Eucharistie, mais Jésus propose l'Eucharistie comme une doctrine *à croire*. Voilà pourquoi il fait allusion si souvent à la foi. — J. Madoz, *L'infaillibilité du Pontife romain dans le Commonitorium de saint Vincent de Lerins* (en espagnol). — R. Arnou, *La séparation par simple altérité dans la « Trinité » plotinienne* (en français).

Studies. An Irish Quarterly Review. — Juin 1930. — T. Corcoran. *La philosophie catholique de l'éducation*, à l'occasion de l'Encyclique du 31 décembre 1929. — D. Donnelly. *Les missions médicales catholiques. Une visite à Wuzbourg.* Il existe dans cette ville un Institut médical missionnaire. Là se forment des docteurs qui travailleront pendant dix ans au moins dans les missions. Au cours de l'été, des religieuses et des prêtres destinés aux missions y viennent recevoir des leçons qui leur permettront de soigner les malades et de favoriser leur apostolat.

The Month. — Juillet 1930. — A l'occasion du quinzième centenaire de la mort du grand docteur africain, Joseph Rickaby étudie *Saint Augustin et le pélagianisme moderne* qui répudie le surnaturel et prétend se passer de Dieu. — John Eppstein condamne en principe le *travail forcé aux colonies*, mais prévoit des cas où un gouvernement, sous certaines conditions, peut y recourir : par exemple pour défendre le pays contre une invasion, pour éviter une famine, pour construire des voies de communication destinées à favoriser l'intérêt général... — G. J. Mac Gillivray constate que dans l'Eglise anglicane la validité des baptêmes est des plus douteuse. — C. C. Martindale, *Les coptes catholiques.* Etude sommaire sur la situation de cette fraction de l'Eglise catholique. — Herbert Thurston, continuant ses recherches sur *les reliques authentiques et fausses*, arrive au *saint suaire de Turin*. Pour des raisons d'ordre historique, il se prononce nettement contre l'authenticité de ce linceul : les chanoines de Lirey, qui le possédaient au quatorzième siècle, ne soutinrent pas au pape Clément VII que c'était le vrai suaire du Christ : — l'évêque de Troyes, de qui dépendaient les chanoines de Lirey, écrivit au pape pour faire cesser le scandale de l'ostension de cette fausse relique ; — le Pape Clément VII décida qu'on ne montrerait jamais au peuple ce suaire. Il est vrai que cette image est, au point de vue photographique, un négatif. Le P. Thurston suppose que l'artiste avait eu l'intention de montrer l'impression produite par la sueur du Christ, ainsi que le suggère le terme *sudarium*. La couleur fondamentale aurait été le jaune, mais les plaies auraient été marquées en rouge foncé. Dans la suite, sous l'influence du temps et de la lumière, les couleurs auraient été inverties de façon à donner un négatif photographique.

— Octobre 1930. — Herbert Thurston, *Ravaillac.* Exposé sommaire des faits et justification indirecte des attaques dirigées contre les Jésuites. — M. G. d'Arcy, *La signification de la messe*, d'après des travaux récents, notamment d'après les écrits du P. de la Taille. — Joseph Keating, *La conférence de Lambeth.* Analyse et appréciation des résolutions de ce concile de l'Eglise anglicane.

The Catholic World. — Octobre 1930. — Seldon Peabody Delany

analyse, comme beaucoup d'autres, les articles de la conférence de Lambeth, notamment en ce qui concerne la morale conjugale (*birth control*, comme on dit outre-Manche) et constate que cette morale est de mauvais augure pour l'avenir de l'anglicanisme.

Revue Thomiste. — Mai-juin 1930. — L. Garrigou-Lagrange, *Le primat de l'être sur le devenir*. L'origine de la distinction de l'acte et de la puissance et de la théorie des quatre causes. — Olivier Lacombe, *La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot* (suite et fin).

— Juillet-septembre 1930. — J.-M. Lagrange, *Les cultes hellénistiques en Egypte et le Judaïsme*. Conférence donnée le 22 février 1930 au Caire, à l'Université égyptienne. Le monothéisme juif est une protestation contre toutes les formes de polythéisme, on peut même dire contre toutes les explications qu'on essayait d'en donner, au temps de cette transformation du paganisme qui suivit la conquête de l'Egypte par Alexandre. — H.-D. Noble, *Le péché de passion*. Cet article est un chapitre d'un ouvrage intitulé *Les passions dans la vie morale* qui paraîtra incessamment. — R. Jolivet, *Le thomisme et la pensée moderne*. Réfutation des critiques que M. Pierre Lasserre exposait récemment dans un article intitulé : *Le néo-thomisme et l'esprit primaire* (*Nouvelles littéraires*, 4 janvier 1930). — F. Warrain, *Examen de critiques de M. Louis Rougier* dans son ouvrage intitulé *Les paralogismes du Rationalisme*.

Zeitschrift für katholische Theologie. — 3e fasc. 1930. L. Hertling, *La règle et les ordres de saint Augustin*. — A. Landgraf, *Contribution à l'étude de l'école d'Abélard*. — J. Sturfler, *La doctrine du concours de Pierre Olive*. — P. Gaechter, *L'époque de la composition de l'Evangile de saint Marc*. Etude des témoignages traditionnels : de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, de Papias. Conclusion : l'Evangile de saint Marc a été composé du vivant de saint Pierre, vers la fin de l'an 50.

— 1er fasc. 1931. — J. Stuffler, *La loi de l'analogie de l'Etre*. — U. Holzmeister, *Le Jour de l'Ascension du Seigneur*. — J.-A. Jungmann, *Qu'est-ce que la Liturgie?*. — H. Rahner, *De Dominici pectoris fonte potavit*.

REVUES HISTORIQUES

Revue d'histoire ecclésiastique. — Octobre 1930. — R. Draguet, *Le juif Josèphe, témoin du Christ*. — J. Lebon, *Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*. — E. Dhanis, *Quelques anciennes formules septénaires des sacrements* (fin au fasc. de janvier 1931). — F. Cabrol, *Les origines de la liturgie gallicane*. — J. de Ghellinck, *La carrière scientifique de Harnack*.

Revue Bénédictine. — Octobre 1930. — D. de Bruyne, *Le texte et les citations bibliques de la Vita S. Augustin de Possidius*. — D. A.

WILMART, *Le sermon de saint Augustin sur les prédicateurs de l'Evangile.* — D. DE BRUYNE, *La première règle de saint Benoit.*

REVUES D'INTERET GENERAL

Nouvelle revue des Jeunes. — 10 octobre 1930. Georges Izard. *Le catholicisme de Péguy.* — Marguerite Aron. *L'Université de Paris au temps de Philippe-Auguste.*

— 25 octobre 1930. — M. Théodore. *Le naufrage familial de l'Eglise d'Angleterre.*

Les journaux français ont, malheureusement, très peu parlé de cette conférence de Lambeth qui a réuni en juillet-août dernier trois cents évêques anglicans et au cours de laquelle sous la forme de résolutions, l'Eglise Etablie a fixé, sur des points essentiels, sa doctrine.

A l'ordre du jour de la Conférence figurait la question du « Birth-Control » qui divise âprement l'opinion anglaise et à laquelle l'extension formidable et sans cesse accrue du chômage a donné, ces mois derniers, une particulière acuité.

Il était d'une importance capitale que l'Episcopat anglais se prononçât sans ambages ni réticences sur ce terrain.

La dénatalité sévit de terrible façon, depuis la guerre, dans toutes les classes sociales anglaises et à travers tout le pays.

Une propagande effrénée est organisée sous les yeux complaisants du gouvernement en faveur des postulats malthusiens et des pratiques anticonceptionnelles.

On attendait que les Evêques d'Angleterre épaulassent de leur caractère sacré et de leur autorité le petit mais vaillant mouvement du *National Life* dont l'objectif est précisément de lutter contre les doctrines et les pratiques néomalthusiennes. Terrible déception que celle qui nous vient des résolutions votées à Lambeth par la majorité des évêques anglicans !

Sans doute et à l'unanimité, nos Seigneurs d'Angleterre se sont fait un devoir dans la treizième résolution de proclamer que « l'instinct sexuel est une chose sainte implantée (*implanted*) par Dieu dans notre nature humaine » et que « le but premier du mariage c'est la procréation des enfants »... Tout ceci serait parfait si la quinzième résolution qui suit ne pouvait être considérée à bon droit comme un désastre. Il y est dit en effet ceci :

« *Néanmoins* dans les cas où apparaîtra clairement et de façon pré-
« cise le devoir moral (!) de limiter ou d'exclure la paternité et où
« il y aura également une raison vraiment morale de ne pas prati-
« quer la continence absolue, la conférence admet que d'*autres mé-*
« *thodes* puissent être employées, à condition toutefois qu'on ne perde
« pas de vue les mêmes principes chrétiens. »

« La Conférence renouvelle ses condamnations formelles à l'égard
« des méthodes anticonceptionnelles qui n'ont d'autre excuse que
« l'égoïsme, le plaisir ou de simples convenances personnelles. »

Nouvelle Revue française, janvier 1931. Lire l'article d'A. Thibaudet sur *Pierre Lasserre et nous.*

Nouvelles littéraires du 31 janvier 1931.

Une heure avec M. André Spire, par F. Lefèvre. On y apprend, entre autres choses intéressantes, comment cet écrivain israélite, auteur de *Quelques Juifs et demi-Juifs* et poète très moderne, entra en relations, sur le conseil de Romain Roland, avec le « génial abbé Rousselot ». Recueillons précieusement cet hommage d'un incroyant à l'un des plus illustres maîtres de l'Institut catholique, créateur de la pronétique expérimentale.

BIBLIOGRAPHIE

Dogme et Morale

Neveut. C. M. **De la grâce intellectuelle élevante.** 13 p. Ext. du Divus Thomas.

A rapprocher de deux autres opuscules connus déjà des lecteurs de la R. A. (T. 50e, p. 122.) Ecrit à l'occasion d'un article dernier par Van der Maersch aux Ephémérides de Louvain pour redresser son exégèse de Saint Thomas.

V. L.

Neveut. C. **De la nécessité de la foi.** 17 p. Ephemerides Theologiae Lovanienses.

En plus de la vertu infuse le foi absolument nécessaire au salut, y a-t-il des actes de foi explicites à certaines vérités qui jouissent de la même nécessité ? M. Neveut ne répond pas à la question elle-même, mais contre le R. P. Harent. et le Dictionnaire de Théologie Catholique, il établit que ni les Conciles de Trente et du Vatican, ni S. Thomas n'ont imposé une réponse affirmative à cette question. La foi qu'ils déclarent nécessaire absolument. c'est toujours et uniquement la vertu infuse de foi.

Question intéressante, et réponse plus intéressante encore, qui me paraît confirmer et dépasser les conclusions d'un article sur la perte de la foi, paru en 1927 dans la Revue Apologétique (Tome 44, p. 180 à 198).

R. P. Henri Hello. **Pour la Vérité.** Edition Doctrine et Vérité. 46 p. 3 fr.

Résumé de conférences données à la Ligue Apostolique. Les conférences elle-mêmes plus développées tombant en des esprits préparés de longue date à les entendre ont pu être claires et bienfaisantes. Le

résumé est trop,.. résumé pour apporter aux lecteurs du dehors des vérités nouvelles et même, par endroits,... pour être bien compris.

V. L.

R. P. A. Philippe, C. S. S. R. **La gloire divine.** Editions Doctrine et Vérité, 223 p. 12 fr.

C'est, écrit surtout pour les membres de la Ligue Apostolique, un traité de la perfection chrétienne rattaché à l'idée capitale de la gloire divine. A travers tout l'ouvrage, deux ordres d'idées courent presque parallèlement ; la théorie, la pratique.

La partie spéculative est plus difficile à suivre : fond et forme contribuent à la laisser quelque peu nuageuse pour ceux qui ne sont pas déjà initiés. La partie pratique est plus facile à comprendre. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit à la portée de tout le monde comme d'ailleurs la perfection qu'elle enseigne.

V. L.

R. P. Marie-André Dieux, de l'Oratoire. **Splendeur et Fécondité de l'Ordre.** Radio-Sermons 1929-1930. Bloud et Gay. 12 fr.

Huit sermons sur « l'Ordre divin dans l'homme d'après Pascal », neuf autres sur « quelques beaux résultats de l'Ordre », quand l'Ordre divin est observé par l'homme : de hautes leçons d'actualité à l'école de Pascal, sans doute, mais de l'Evangile aussi, par l'auteur de « Pascal mis au service de ceux qui cherchent ». Ces Radio-Sermons qui ont dû être appréciés des auditeurs, aideront à mieux comprendre et à mieux aimer cet « Ordre divin », qui est en nous, dont l'intelligence et le respect et l'amour doivent nous conduire, si nous le voulons, à la sainteté, et peut-être, par surcroît, engageront-ils à lire ou à relire Pascal, qui a inspiré quelques-unes des plus belles pages.

Jean Lesney. **Mariage religieux et Mariage civil, in-2°, 224 p. Spes. Paris. 15 fr.**

Il s'agit d'une thèse pour le doctorat ès-sciences juridiques soutenue le 3 décembre 1930 devant la Faculté de Paris. L'auteur, Jean Laisney, passe en revue les différents systèmes législatifs du mariage.

Il expose d'abord, et soumet à une critique très serrée et très bien conduite le système du mariage civil, strictement civil, tel qu'il se montre dans la loi française, et dans les diverses législations inspirées du Code Napoléon. Le mariage civil existe pour lui-même, se suffit, et sans exclure les possibilités d'un mariage religieux qui peut s'y surajouter, ne le connaît pas, et ne lui fait aucune place, si ce n'est dans le Code pénal, quand le prêtre a été plus pressé que Monsieur le Maire.

Il étudie ensuite le système législatif qui dans le mariage fait à la religion une part plus ou moins grande. Il les ramène à trois types. Les codes qui font intervenir la religion seulement dans la célébration (pays protestants en général) les codes qui imposent (aux Catholiques

du moins) le mariage religieux, non seulement dans sa célébration mais dans sa législation et ses effets (Espagne, Autriche). Les codes enfin qui comme l'Italie de 1927 et le Canada combinent harmoniquement les droits de la religion et le principe de la liberté de conscience.

La conclusion est intéressante au point de vue apologétique : Ni la nature des choses, ni la nécessité de l'état-civil, ni la vraie conception de la liberté de conscience ne justifient l'institution d'un mariage civil, exclusivement civil, complètement étranger à toute idée religieuse tel que le subit la France depuis 1791. L'intérêt des familles et des pays demande que l'on revienne au mariage religieux, et les modifications opérées après la guerre, dans bon nombre de codes, montrent que ce n'est pas une chimère d'espérer pareil retour, même en France, sinon demain, du moins plus tard.

V. L.

Pastorale

Pour mieux servir. Conseils d'un Ancien. Edition « Ogeo », 70, rue Vaneau, Paris, 1930 : 4 fr. 50.

L' « ancien » qui a rédigé ces pages, dont Mgr Ruch a écrit l'élogieuse préface, a tout ce qu'il faut pour être un devancier, un chef de file. Il s'adresse aux séminaristes-soldats et leur donne en un style alerte, militaire mais surtout chrétien, les avis nécessaires ou utiles. Ces leçons ont été vécues, c'est pourquoi elles sont bienfaisantes. Tous les cas sont envisagés, toutes les difficultés abordées par l'aspect qui allègrement les domine. On voudrait glisser ce petit livre si peu compassé, mais viril et apostolique, dans la poche de tous les séminaristes que la conscription appelle. Ils ne sauraient avoir de meilleures feuilles de route pour les étapes, voire les ascensions, où l'auteur s'offre à leur servir de guide.

Henri du Passage (*Etudes* du 5 février 1931).

Le Saint Evangile, *traduit sur le grec, présenté suivant un ordre chronologique et logique, avec introductions et annotations* par M. Lepin, Professeur au Grand Séminaire de Lyon. Un volume in-16 de 336 pages. Prix : cartonné, 2 fr. ; relié pleine toile, 4 fr. Remises par quantités. *Dépôts :* Foyer des Auxiliaires des Campagnes, 4, chemin des Massues, Lyon, le Point-du-Jour. C. C. Lyon 402.26 ; Imprimerie Dumas, 4, rue Georges-Dupré, Saint-Etienne (Loire). C. C. Lyon 271.85.

Cette édition conçue sur un plan nouveau est à la fois scientifique et populaire. Elle est tout indiquée pour les Cercles d'Etudes et convient éminemment à la propagande.

A peine parue, elle a reçu de tous côtés un accueil empressé et chaleureux.

Biographies

E. Gouin. **Le Bienheureux Grignion de Montfort.** Bibliothèque Catholique Illustrée. Bloud et Gay, 4 fr. 50.

La physionomie aimable et attachante du Bienheureux, sa vie tout apostolique si féconde, présentées en 56 pages dans un texte à la fois bref et complet, simple et vivant, et artistiquement illustré comme les autres ouvrages de la collection.

Une conquête de Jésus crucifié. Mère Marie de la Passion, religieuse franciscaine de Sainte-Marie des Anges. Paris, Téqui, 1929. In-12, 202 pages. Prix : 9 fr.

Le 2 février 1917, entrait chez les Franciscaines de Sainte-Marie des Anges, en la maison de l'Esvière, dans l'Anjou, une jeune fille, Marie de R..., âgée de vingt-quatre ans, originaire de Cognac, qui avait fini par céder à l'attrait qu'exerçait sur elle la vie religieuse. Elle ne fut religieuse que peu de temps puisqu'elle fut rappelée à Dieu le 24 septembre 1924. Mais elle étonna tous ceux qui l'approchèrent, et la connurent pas son extraordinaire esprit de sacrifice. Les remarquables qualités qui l'avaient distinguée dans le monde, furent entièrement consacrées au service de Dieu ; surnaturalisées par l'action de la grâce, elles furent dans le cloître des plus fécondes. Mère Marie de la Passion laissa une grande réputation de sainteté. C'est pour montrer comment Jésus crucifié s'est imposé à cette grande âme et l'a entraînée dans la voie du sacrifice, qu'un pieux religieux de l'ordre des Frères mineurs capucins a écrit cette intéressante et édifiante biographie.

A. L.

Un ouvrier de la Restauration religieuse. Le P. Louis Querbes, fondateur de l'Institut des Clercs de Saint-Viateur (1783-1852). Paris, Maison de la Bonne Presse. In-12, X-260 pages.

Edifiante biographie d'un prêtre originaire de Lyon qui, devenu curé de campagne, s'appliqua à former des maîtres chrétiens pour aider ses confrères dans leur ministère paroissial. Ce fut l'origine modeste d'une congrégation nouvelle, *Les Clercs de Saint-Viateur*, qui bientôt grandit, prospéra, se répandit dans plusieurs régions de la France et fonda des maisons prospères jusqu'au Canada. Cette congrégation joua son rôle dans le grand œuvre de la restauration religieuse qui s'accomplit en France au dix-neuvième siècle. Aussi ne saurait-on négliger de connaître son histoire et celle de son fondateur ; elle nous est exposée dans ce livre intéressant que nous recommandons volontiers à nos lecteurs.

A. L.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

LE CONCILE DE SENS DE 1140
ABÉLARD ET SAINT BERNARD

La controverse qui mit aux prises les deux plus puissants esprits du XIIe siècle, saint Bernard et Abélard, est un des épisodes les plus dramatiques de l'histoire des idées ; aussi, ce conflit a-t-il attiré l'attention de nombreux historiens.

Si tout n'a pas été dit — on ne saurait jamais tout dire en histoire, ni même le prétendre — du moins, nous avons des études remarquables, un *Abélard* de l'abbé Vacandard complété par un article du même dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, deux livres du critique allemand Martin Deutsch, l'article du P. Portalié dans le *Dictionnaire de Théologie* de Vacant et Mangenot, et tout récemment enfin le bien suggestif petit livre du regretté Pierre Lasserre, *Un conflit religieux au XIIe siècle, Abélard contre saint Bernard*[1], où l'éminent critique qui paraissait s'adonner davantage aux questions religieuses en ces dernières années, s'efforce, avec sa pénétration habituelle[2] d'analyser les causes de ce conflit.

Pour qui voudrait étudier ce problème capital dans l'histoire des idées au XIIe siècle, il ne sera pas sans intérêt et sans profit de reprendre les travaux de Cousin, de Rémusat, de Guizot, d'Haureau, et enfin les études récentes de M. Etienne Gilson et des RR. PP. Dominicains qui, dans les *Archives d'histoire et de philosophie du Moyen Age*, dans la *Bibliothèque thomiste* et les *Etudes de philosophie médiévales*, ont tracé de nouvelles pers-

1. Pierre LASSERRE: Un conflit religieux au XIIe siècle. Abélard contre saint Bernard. Paris, L'Artisan du Livre, 1930.
2. Il va de soi qu'en utilisant ici cet essai nous n'entendons pas le recommander sans réserves, ni davantage les autres œuvres de Lasserre, spécialement la *Jeunesse d'Ernest Renan*, dont M. Bruno de Solages a dit naguère ici-même ce qu'il fallait penser. Cf. *R. A.*, t. XLII, p. 201-216, 260-276, 321-345.

pectives en explorant ce XIIe siècle dont Mgr Grabmann avait révélé l'intérêt et la profondeur dans sa remarquable Histoire de la Méthode scolastique.

I

Esquissons tout d'abord à grands traits le Concile de Sens dans les jours fiévreux de la Pentecôte 1140, où vont s'affronter l'abbé de Clairvaux et le professeur de la montagne Sainte Geneviève « Maître Pierre », comme on l'appelle alors.

Ces deux hommes ne sont pas des inconnus l'un pour l'autre. Ils se sont rencontrés depuis déjà bien longtemps, en plusieurs circonstances, et très certainement à la consécration solennelle du maître-autel du monastère de Maurigny par le pape Innocent II. La chronique du monastère nomme, en effet, parmi les assistants : Bernardus abbas Clararum Vallium qui nunc temporis in Gallia, divini Verbi famosissimus praedicator erat, et Petrus Abelardus, monachus et abbas et ipse vir religiosus, excellentissimus rector scholarum, ad quas pene de tota Latinitate viri litterati confluebant.

Ce sont bien là en effet les deux hommes dont parle toute la ville de Sens, pendant la préparation de la Fête des Reliques : l'illustre prédicateur du Verbe de Dieu va se rencontrer avec le dialecticien hors pair vers qui se tournent les lettrés de la Latinité tout entière.

Bernard a cinquante ans. Partout, dans les villes où il est passé et les solitudes où il séjourne, à la cour et au camp royal, à l'ombre des beffrois et dans la silencieuse obscurité des monastères, il ranime et ressuscite cet esprit chrétien qui est l'âme du monde entier. Non content de repeupler les cloîtres abandonnés, il en a fondé de nouveaux, a chassé de tous les accommodements avec la vie mondaine et même les délassements naturels pour imposer le sacrifice austère et la prière continuelle ; et, en dépit des oppositions et de l'envie, il enrôle chaque jour de nouvelles recrues, et éveille pour les armer ce fond d'héroïsme qui ne manque jamais aux siècles de foi, pour s'arracher d'eux-mêmes aux violentes suggestions des sens et de la matière.

Il sait qu'en face de lui se dressent constamment et s'opposent des doctrines d'indépendance. Sous prétexte d'affranchis-

sement de la pensée, d'analyse des mystères de la foi, pour les expliciter et les faire mieux comprendre, ces doctrines risquent d'en ébranler l'autorité et la force ; elles ont pour les défendre Maître Pierre qui, à soixante ans, dans la force de l'âge et la maturité du génie a à son service un magnifique talent oratoire, une imagination de poète, un don de persuasion et un art subtil de controverse qui passionne son auditoire.

Combien est antipathique à l'abbé de Clairvaux l'insaisissable fugacité et le doux entêtement du docteur breton. Ecoutons-le sur Maître Pierre : « Nous avons en France un homme qui de maître de philosophie qu'il était s'est improvisé théologien et qui, après s'être adonné dès le plus jeune âge aux jeux de la dialectique, exerce son insanité dans l'interprétation des Ecritures. Des doctrines depuis longtemps condamnées et endormies, tant de son invention que de l'invention des autres, il s'efforce de les réveiller. Bien plus, il en ajoute de nouvelles. De toutes les choses du ciel et de la terre, il n'y en a qu'une qu'il juge digne de lui d'ignorer. le verbe j'*ignore*. Il fixe ses regards sur le ciel. il scrute les hauteurs de Dieu et. revenu de cette exploration, nous rapporte les paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de prononcer.

Prêt à raisonner de tout, même de ce qui est au-dessus de la raison, il offense la raison et la foi. Que peut-il y avoir en effet de plus contraire à la raison que de prétendre dépasser la raison par la raison ? Que peut-il y avoir de plus contraire à la foi que de ne vouloir pas croire ce qu'on ne peut atteindre par la raison ? »

Tous ces griefs que Bernard de Clairvaux formulera un peu plus tard contre Abélard sont ceux qu'il expose à ses amis. Plus encore que les erreurs qu'il relèvera dans les écrits du professeur pour être présentées au concile, ce que Bernard reproche à Abélard, c'est la tendance générale de son esprit critique qui, à son insu peut-être, mais très certainement, tend à ruiner le sentiment chrétien et la vie surnaturelle dans les âmes.

« C'est, écrit Pierre Lasserre, résumant les griefs de saint Bernard, c'est la philosophie païenne qui a dévoyé Abélard. Il s'est nourri de l'Evangile et des Pères. Il ne s'est pas moins nourri de Platon, qui a exercé sur lui la séduction la plus dangereuse. Par une aberration détestable, il s'est entiché de cette chimère qui consiste à mêler la pen-

sée des sages qui n'ont pas connu le Christ à la pensée des prophètes et saints personnages qui ne se sont inspirés que du Christ, à fondre cette sagesse profane et cette sagesse sacrée en une seule sagesse, comme si elles avaient même titre aux yeux de Dieu, une même valeur pour coopérer au salut ».

De la tendance rationaliste de sa critique, Bernard a déjà prévenu Abélard. Un jour, dans une visite au Paraclet, l'abbé de Clairvaux a entendu Héloïse et ses religieuses employer une formule nouvelle dans le *Pater* : « Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie », au lieu du traditionnel « panem quotidianum ». Pourquoi cette innovation ? Abélard s'efforce de la justifier, s'entête doucement, et décoche des traits assez piquants sur la pauvreté d'information de l'abbé visiteur.

Mais Bernard n'est d'ailleurs pas seul à s'alarmer. Si, dans l'*Histoire de ses malheurs*, Abélard accuse les nouveaux apôtres qui s'élèvent contre lui — Norbert de l'Ordre des Prémontrés et Bernard de Clairvaux — de l'avoir desservi auprès des grands personnages séculiers et ecclésiastiques, il aurait bien dû s'en prendre d'abord à sa verve caustique assez irrévérencieuse qui ne respecte personne. Il a contre lui son ancien maître, respectable entre tous, Guillaume de Champeaux, que, ni son autorité, ni sa renommée n'ont mis à l'abri de la critique d'un disciple qui lui doit beaucoup. Guillaume, sous les coups de la dialectique d'Abélard a dû quitter sa chaire, il est devenu évêque de Châlons-sur-Marne, le protecteur de la fondation de Clairvaux, et il a sacré Bernard abbé du nouveau monastère ; il y a aussi Alberic de Reims en qui Abélard voit un adversaire acharné parce qu'il est très lié avec saint Bernard.

Si donc, par tempérament, les deux hommes sont très opposés, — ne nous semble-t-il pas voir Fénelon et Bossuet ? — il se trouve également que depuis longtemps les protecteurs et amis de l'un sont les adversaires de l'autre.

Il ne reste qu'à faire naître l'occasion d'une rencontre décisive. Depuis 1136, Abélard est revenu sur la montagne Sainte-Geneviève. A sa *Theologia christiana*, à son *Introductio ad theologiam*, au *Sic et non*, il vient d'ajouter un *Scito teipsum* très subtil et dans un commentaire de l'*Epître aux Romains*, il se laisse aller à ses hardiesses habituelles.

Qui commença l'attaque ? D'après l'abbé Vacandard qui suit la

version officielle, c'est un moine cistercien de Signy, Guillaume, plus tard abbé de Saint-Thierry de Reims, qui aurait commencé. Ce moine vient de relire la plume à la main l'*Introductio ad Theologiam* et la *Theologia christiana*, et, en envoyant ses notes à l'abbé de Clairvaux et à l'évêque de Chartres, il aurait dénoncé la hardiesse du professeur. « Pierre Abélard saisit le moment où tous les maîtres de la doctrine ecclésiastique ont disparu pour conquérir une exclusive domination. Il traite l'Ecriture comme il faisait la dialectique. Il est le censeur et non le disciple de la loi, le censeur et non le disciple de maîtres autorisés. » Et, d'après le même historien, il aurait adjuré Bernard et Godefroy de Chartres de prendre en mains la défense de l'Eglise de Dieu... « Moi aussi, j'ai aimé Abélard et je voudrais l'aimer encore. Dieu m'en est témoin. Mais dans une affaire de si grande importance, il n'y a pas de proche, il n'y a plus d'ami. Le mal est devenu trop public pour qu'on puisse se borner à une correction amicale et à un avertissement secret. »

Martin Deutsch semble avoir mieux saisi ce qui se passa. Adoptant son interprétation des documents contemporains, Pierre Lasserre montre que l'assaut contre Abélard partit de saint Bernard et que Guillaume de Saint-Thierry ne fit qu'attacher le grelot.

Faisant allusion à la procédure employée récemment encore par le Saint-Siège pour porter une condamnation sur des erreurs de doctrine, le critique expose les raisons de cette procédure dans une page assez judicieuse.

« C'est une procédure classique de la part des hautes autorités de ce monde. Elles ont à frapper un homme, un parti, dont les méfaits avérés, décisifs à leurs yeux, et impardonnables, prêtent cependant à la discussion comme tout ce qui est d'ordre moral et non matériel, elles s'y font publiquement inviter par une personnalité importante, mais subalterne. Cela est plus conforme à leur dignité. Cela ôte à leur sentence tout air d'arbitraire et empêche qu'on ne prenne pour une manifestation d'inimitié ce qui ne doit être que le calme exercice d'une juridiction. A l'heure où ceci se passe, Bernard est dans l'Eglise une puissance considérable. Si le Pape est le chef de la chrétienté, il est, lui, le grand conducteur des batailles qu'elle est obligée de soutenir sur bien des fronts, le grand capitaine spirituel qui a l'œil à tous les dangers de la garnison du Christ et qui doit à cet universelle et passionnée vigilance la reconnaissance de tout l'Occident. Non, il n'a pas eu besoin d'un Guillaume de Saint-Thierry pour

lui signaler le « Goliath » qui s'avance, armé de puissantes catapultes contre l'Eglise. Ou bien ce Guillaume est un visionnaire qui y voit accourir d'un horizon serein des fantômes de tempêtes. Dans ce cas Bernard haussera les épaules. Ou bien il s'agit d'une vraie tempête qui s'approche. Et Bernard l'a vue avant lui. Il lui demande seulement de l'aider à la refouler en alertant le monde. Demande d'autant plus naturelle que Guillaume est depuis longtemps son ami, son familier et béant de respect et de vénération à son égard, prêt à lui obéir et le suivre en tout. »

L'attaque commencée, Bernard qui n'a en vue que la rétractation d'Abélard et la sauvegarde de la doctrine tente la conciliation et se ménage plusieurs entrevues avec le professeur. Celui-ci reconnaît bien volontiers le danger des discussions publiques pour ces questions délicates du dogme et de l'Ecriture. Il a déjà plus de peine à reconnaître que sa théologie est une cause du malaise des esprits. Toutefois, dans une dernière entrevue, il paraît se rendre aux justes observations de l'abbé de Clairvaux, et consent à sacrifier quelques-unes de ses interprétations un peu aventureuses et à faire certaines retouches dans ses ouvrages.

Mais, à peine de retour à Paris, il se laisse de nouveau griser par les applaudissements et la popularité. Grande, en effet, est la renommée du professeur. De la mer aux Alpes, il est connu de tous les religieux et écolâtres, son autorité s'impose dans ce Paris qui est le centre de la vie intellectuelle d'alors, son crédit lui a gagné une grande partie du collège des cardinaux. Ceux-ci, par ailleurs, se sont élevés à maintes reprises contre les interventions de Bernard dans les affaires ecclésiastiques, et pensent trouver dans le puissant dialecticien un avocat contre l'abbé réformateur .

Car n'oublions pas que l'abbé de Clairvaux a, lui aussi, de nombreux adversaires. Dans les contestations qui se sont élevées entre les papes et les rois de France pour les nominations aux bénéfices, aux évêchés et aux abbayes, Bernard est intervenu avec sa manière un peu rude pour soutenir les droits du Saint-Siège, pour écarter les sujets peu dignes et l'opposition des mécontents, de ceux qu'il a écartés, n'a fait que grandir.

Enfin, cette controverse, cette attaque de Guillaume de Saint-Thierry a jeté l'agitation dans les écoles et les monastères. La

jeunesse toujours très ardente ne peut admettre que Maître Pierre fasse des concessions en matière de dialectique et de doctrine. Arnould de Brescia que ses audacieuses entreprises ont fait chasser de l'Italie ne peut tolérer l'humiliation de son maître, et le pousse à la résistance. Le sous-diacre Hyacinthe, attaché à la curie romaine, revient de Rome et assure Abélard de la bienveillance des cardinaux.

Encouragé par tous ses partisans — et ils sont nombreux — Abélard décide donc de prendre l'offensive à son tour, et loin de faire les retouches que demande Bernard, il veut repousser les accusations dirigées contre sa personne et ses écrits dans un débat public et solennel dont il sortira victorieux.

C'est plein de confiance en la puissance de sa dialectique, et sûr du bien fondé de sa cause, qu'il s'adresse à l'archevêque de Sens, métropolitain de Paris. Il lui demande de permettre un débat public entre Bernard et lui pour se justifier de l'accusation de faux docteur que l'abbé de Clairvaux a porté contre lui.

L'archevêque de Sens était alors Henri le Sanglier, de la famille des seigneurs de Garlande. Archevêque de Sens depuis 1122, il devait mourir en 1141 après avoir consacré la plus grande partie de ses revenus à la construction de la cathédrale.

Pourquoi Abélard s'est-il tourné vers le prélat auquel il ne paraît pas avoir été attaché par inclination personnelle, et qui était sous l'influence de saint Bernard ? On peut donner plusieurs raisons : l'autorité de Henri le Sanglier — les Garlande étant les familiers du roi ; — Henri le Sanglier de plus est métropolitain de Paris, et Abélard était dans l'expectative d'un canonicat de l'Eglise de Sens dont il ne paraît pas avoir pris possession. Peut-être enfin voulait-il chercher dans les grandes solennités qui se préparaient à Sens l'occasion d'une plus éclatante justification.

Henri le Sanglier avait en effet fixé, pour le premier dimanche après la Pentecôte, une solennelle exposition des Reliques, fête qui devait attirer une grande foule, et à laquelle seraient invités les évêques des provinces métropolitaines de Reims et de Sens. Il serait facile, à cette occasion, de faire adresser une invitation à l'abbé de Clairvaux et d'en finir avec ses accusations.

L'attitude de saint Bernard nous surprend tout d'abord. Il refuse le débat sans plus, alléguant pour son excuse qu'il n'est au-

cunement dialecticien, mais un enfant sur ce terrain ; alors que son partenaire est un vieux lutteur rompu à la discussion dès sa tendre jeunesse. Par dessus tout il estime indigne de soumettre les vérités dogmatiques aux petites arguties de la raison humaine, il ajoute, au reste, que les écrits d'Abélard sont suffisamment connus pour le faire apprécier et juger et qu'il n'a aucun mandat, aucune autorité, lui, Bernard, pour exposer la vérité dogmatique, et qu'après tout c'est la fonction des évêques d'être les docteurs dans l'Eglise.

Il semble de prime abord que, mis au pied du mur, l'abbé de Clairvaux se dérobe. Mais la présence d'Abélard aux fêtes des Reliques, et l'abstention de Bernard ne feraient-elles pas douter du bien fondé de toutes les accusations portées et compromettre les intérêts de l'Eglise ? Les amis de l'abbé de Clairvaux, qui sont en somme les tenants de la tradition, de l'autorité, de la discipline le pressent de venir... Rien ne permet cependant de croire qu'il va revenir sur sa décision et sur son refus.

En attendant, il écrit aux évêques : « C'est encore plus votre affaire que la mienne. L'Epouse du Christ confiée à votre garde est, malgré votre vigilance, étouffée sous une forêt d'hérésies, sous une moisson d'erreurs. Il est bon d'être patient à l'égard de tout le monde, le serviteur de Dieu ne doit pas se précipiter dans les procès, mais on nous convoque à Sens pour l'Octave de la Pentecôte, et on nous provoque à la lutte pour la défense de l'Eglise. Je puis compter, je l'espère, sur l'appui des amis de Jésus-Christ. Je vous avertis un peu tardivement ; mais il faut en rejeter la faute sur les ruses d'un ennemi qui espérait nous surprendre, nous trouver mal préparés à la résistance, et dont la perfidie se trahit déjà dans la brusque promptitude avec laquelle il nous a défiés. »

Le dénouement approche, l'Octave de la Pentecôte arrive et nous pouvons revivre ces jours : un peuple nombreux se presse à Sens, accouru de tous les points de la Bourgogne, de la Champagne, de l'Ile de France. Il y a là le roi Louis VII et sa cour, le comte Thibault de Champagne, le duc de Nevers, les évêques de la province à l'exception de Nevers et de Paris. Ce sont les suffragants Guillaume de Lèves, évêque de Chartres, ancien élève d'Abélard et son défenseur à Soissons, Hugues III d'Auxerre, Elie d'Orléans, Atton de Troyes et Manassés de Meaux. Samson

des Près, archevêque de Reims, est arrivé avec trois de ses suffragants Alvise d'Arras, Geoffroy de Châlons, Josselin de Soissons. A leur suite un grand nombre d'abbés, de prieurs, de doyens, d'archiprêtres, d'écolâtres, parmi lesquels on se montre Gilbert de la Porée ; puis les élèves de Maître Pierre accourus de Paris et de toute la France et qui se sont regroupés dans les « quatre nations » ; enfin, la foule immense des pieux pèlerins venus pour vénérer les saintes Reliques.

Les sentiments sont très diversement partagés : effusions pieuses de pèlerins accourus prier les saints dont la cathédrale de Sens garde les restes précieux, attente impatiente et nerveuse des disciples d'Abélard. Chez les écoliers on discute et on suppute les chances du professeur qui est déjà arrivé ; les uns espèrent en l'abstention de l'abbé de Clairvaux qui, s'il n'est point dialecticien, est un redoutable et puissant orateur et qui entraîne les foules ; les autres, au contraire, désirent le voir aux prises avec la subtilité de maître Pierre, on se perd en explications et en conjonctures. Dans l'attente de l'assaut que doivent se livrer ces deux puissantes intelligences, la fête perd un peu de son caractère religieux... Enfin, comme une traînée de poudre, se répand soudain la nouvelle de l'arrivée de l'abbé de Clairvaux. Bernard est arrivé bien tard, mais il est prêt.

« Il a un plan, écrit Pierre Lasserre. Il ne se laisserait pas entraîner à une bataille dialectique avec un homme dont la foi est plus que suspecte et dont l'hétérodoxie éclate, mais qu'il sait beaucoup plus fort que lui pour enchaîner des raisonnements et beaucoup plus versé dans la connaissance des textes scripturares et patristiques qu'il manie avec une dextérité sans rivale. Il y aurait grande témérité, ou plutôt duperie profonde à s'engager avec lui à armes égales. On ne discute pas avec un coupable disert. On lui donne des juges. Abélard a voulu venir à Sens en posture de disputeur pour y remporter un étourdissant succès de plus, il faut le mettre en posture d'accusé. Bernard est sûr des évêques. Qu'entre la séduction d'Abélard et la volonté de Bernard, ces princes de l'Eglise puissent le moins du monde hésiter, quelle imagination dérisoire. »

La réunion conciliaire était fixée au lundi. Le dimanche, Bernard monta en chaire, et sans le nommer, recommanda Abélard aux prières des assistants. Puis, à l'issue de la messe, après le déjeuner, les évêques présents tinrent une conférence pour

régler l'ordre de la journée suivante, et les matières de la discussion du lendemain. Bernard qui était présent produisit les œuvres d'Abélard, souligna les propositions condamnables et les prélats présents furent unanimes à demander la rétractation de l'auteur.

Martin Deutsch, qui prouve l'existence de cette conférence préalable, en conteste la légitimité, alléguant qu'il eût fallu qu'Abélard y fût admis pour qu'elle fût légitime. Mais, pour comprendre la procédure employée, plaçons-nous au point de vue de saint Bernard. A cette heure, même avant toute discussion, il ne voit pas dans les évêques de simples témoins d'une joute dialectique, qui doit avoir lieu le lendemain, mais des docteurs ayant l'assistance du Saint-Esprit pour juger une doctrine déjà connue publiquement et auxquels il a le devoir d'apporter un supplément d'information pour qu'ils puissent juger.

Le lendemain, le concile s'ouvrit dans l'église Saint-Etienne, en présence du roi, après l'office, pendant lequel un des évêques avait pris la parole pour montrer toute l'importance de la vraie foi. On conçoit l'importance de cette première réunion, et l'attente de tous les assistants, les uns confiants dans l'art consommé du maître escomptent une brillante et décisive justification ; les autres qui se souviennent d'avoir entendu l'abbé de Clairvaux, et qui connaissent sa piété et l'ardeur de sa foi, sa puissance de tribun, ne doutent pas un seul instant qu'il ne puisse dans un pathétique discours maîtriser et confondre la philosophie superbe du professeur.

En quelques mots, dès qu'Abélard eut pris place dans l'ambon qui lui était assigné, Bernard se contenta, négligeant tout effet oratoire, d'énoncer les propositions extraites la veille de la *Theologia christiana*, de l'*Introductio ad theologiam*, du *Scito teipsum* et du *Liber Sententiarum* et il pria Abélard de prendre la parole pour expliquer ces propositions ou les défendre. Mais voici que le débat prend une tournure inattendue et finit brusquement.

Abélard se lève et sans autre explication, voyant qu'on le traite en accusé, il décline la compétence des juges réunis en ce lieu et en appelle au pape. Personne ne s'attendait à cette dérobade. Bernard insiste : le professeur peut parler en toute liberté. Abélard se tait et sans une explication il quitte l'assem-

blée. Faut-il croire avec Geoffroy d'Auxerre que la majesté des juges l'avait troublé, qu'il eut une défaillance et que la mémoire et la présence d'esprit lui firent défaut ? Pierre Lasserre pense, ce qui est le plus plausible, qu'Abélard attiré par la profonde stratégie de Bernard dans un défilé où il va se faire écraser s'est aperçu au dernier moment du danger et a refusé de s'y engager ; et que, devenu lui-même stratège à son tour, il ne veut pas laisser Bernard jouer son jeu. Il s'est subitement rendu compte de l'inutilité d'une controverse sur les textes incriminés.

L'hérétique, le mal pensant que frappe l'Eglise, remarque Lasserre, ce n'est pas uniquement, ni principalement sur des textes qu'elle le frappe. Elle fait comme les bons historiens qui écrivent d'abord leur récit et mettent des références ensuite[1]. Elle condamne moins des allégations qu'un esprit, après quoi elle fait ressortir cet esprit de certaines allégations qu'elle cite comme en contenant éminemment l'expression. Ces allégations prises à part, l'hérétique, s'il est subtil, trouverait toujours moyen de les démontrer innocentes, de leur trouver un sens qui les accorde au dire de l'Eglise même. Mais les autorités ne l'écoutent pas. Elles le connaissent. Elles savent quel arbre il est, quels fruits donc on en peut attendre.

Abélard sent fort bien tout cela, il sait que seul le silence peut non pas l'épargner, mais différer sa condamnation. Otton de Freisingen raconte qu'Abélard craignait un mouvement populaire, et qu'il quitta sa place par crainte de voies de fait d'une foule désappointée dans son attente. La présence du roi suffisait pour empêcher tout éclat. La vérité est plus simple, en même temps qu'il se rend compte de sa position dangereuse, il s'est rappelé les assurances données par le sous-diacre Hyacinthe, son crédit à Rome, il faut couper court à toute discussion, différer la bataille, gagner du temps ; l'appel à Rome lui permettrait de préparer sa justification...

L'abbé Vacandard ajoute que le sous-diacre Hyacinthe aurait essayé, en plein concile, de défendre le professeur, qu'il aurait jeté le trouble et l'effroi dans l'assemblée, menaçant les évêques et l'abbé de Clairvaux des foudres de la Cour romaine.

C'était mal connaître saint Bernard, qui n'était pas homme à céder aux menaces. Par déférence pour le Saint-Siège, et pour

1. Est-ce vraiment la méthode des « bons historiens » ?

mettre le concile à l'abri du reproche d'incompétence, il abandonna Abélard le docteur au Pape, malgré l'irrégularité de l'appel et engagea les évêques présents à juger la doctrine. Pour ne pas précipiter leurs décisions, les évêques firent relire les extraits incriminés et appliquèrent la censure à quatorze articles, manifestement condamnables, comme opposés à la foi, et manifestement hérétiques.

Puis Bernard adressa trois lettres au Pape Innocent II, les deux premières de concert avec les Pères du Concile, l'une au nom de l'archevêque de Sens et de ses suffragants, l'autre au nom de l'archevêque de Reims et des évêques de Soissons, de Châlons et d'Arras et une troisième enfin en son nom propre pour justifier sa conduite.

Il composa de plus un traité, *Tractatus de erroribus Abelardi*, où il reprenait les principales erreurs de son adversaire. Abélard, de son côté, composait une défense où, non seulement il s'efforçait de justifier ses théories, mais accusait l'abbé de Clairvaux d'ignorance, de falsification et même de « frénésie ». Ayant pris le chemin de Rome pour aller se justifier, il apprit à Cluny où il s'était arrêté la nouvelle de sa condamnation. Six semaines environ après le Concile de Sens, le 16 juillet 1140, Innocent II adressait en effet à ses vénérables frères Henri de Sens, Samson de Reims et à son très cher fils en Jésus-Christ Bernard, abbé de Clairvaux, la condamnation sollicitée par le concile.

« Ayant pris conseil de nos frères les évèques et les cardinaux, nous condamnons, en vertu de l'autorité des saints canons, les articles recueillis par vos soins et tous les dogmes pervers de Pierre, ainsi que l'auteur lui-même, et nous lui imposons à lui, comme hérétique, un perpétuel silence. Nous estimons en outre que tous les sectateurs et défenseurs de son erreur devront être séparés de la communion des fidèles et enchaînés dans le lien de l'excommunication. »

Nous avons laissé de côté la question de la date du concile : 1141 pour Martin Deutsch et 1140 pour l'abbé Vacandard. Après information et lecture des arguments apportés de part et d'autre et que nous ne pouvons rapporter ici, l'opinion de l'abbé Vacandard nous paraît prévaloir.

II

Quelles sont les erreurs dénoncées par saint Bernard ? Que reproche-t-il en somme à Abélard ? Pour répondre à ces questions, nous allons suivre de très près l'étude de Pierre Lasserre.

Voici les articles d'Abélard condamnés par le concile de Sens et par Innocent II.

1. Le Père est la puissance complète, le Fils est une certaine puissance, le Saint-Esprit n'est nullement une puissance.
2. Le Saint-Esprit n'est pas de la puissance du Père et du Fils.
3. Le Saint-Esprit est l'âme du monde.
4. Le Christ ne s'est pas incarné pour nous délivrer du joug du démon.
5. Ni le Christ Dieu et homme, ni cette personne qui est le Christ n'est une des trois personnes de la Trinité.
6. Le libre arbitre par ses seules forces suffit pour opérer quelque bien.
7. Dieu ne peut accomplir ou omettre que ce qu'il accomplit ou omet, et encore seulement de la manière et dans le temps qu'il le fait et non point autrement.
8. Dieu ne doit ni ne peut empêcher le mal.
9. Adam ne nous a pas transmis sa faute, mais seulement la peine de son péché.
10. Ceux qui ont crucifié le Christ, sans le connaître, n'ont point péché et rien de ce qui se fait par ignorance ne doit être imputé à faute.
11. Dans le Christ il n'y avait pas l'esprit de crainte de Dieu.
12. Le pouvoir de lier et de délier a été donné aux apôtres seulement et non à leurs successeurs.
13. Les actes extérieurs ne rendent l'homme ni meilleur, ni pire.
14. Au Père, qui ne procède d'aucun autre, appartient en propre ou d'une manière spéciale l'opération, mais non la sagesse et la bonté.
15. La crainte même filiale est exclue de la vie future.
16. Le démon insinue la suggestion du mal par l'action des pierres ou des plantes.
17. L'avènement à la fin des temps peut être attribuée au Père.
18. L'âme du Christ n'est pas elle-même descendue aux enfers ; elle y a seulement pénétré par sa puissance.
19. Ni l'acte extérieur, ni la volonté de cet acte, ni la concupiscence ou le plaisir excité par elle ne constituent le péché, et nous ne sommes pas tenus de vouloir étouffer ce plaisir.

Dans ces propositions, il y a des erreurs sur la Foi, la Trinité, la Création, l'Incarnation, la Rédemption, la nature et le surna-

turel, la morale... Mais la lettre des Pères de Sens à Innocent II reproche à Abélard par dessus toutes choses son rationalisme inconscient.

A ce propos, avant d'analyser le rationalisme d'Abélard, Pierre Lasserre expose l'attitude de l'hérésie et de l'orthodoxie en face de la révélation.

« Dire, d'une part que l'humaine raison est suprême juge du point de savoir si une divine révélation s'est produite en fait, si Dieu a parlé aux hommes par ses prophètes et par ses oracles, si l'Eglise est l'authentique dépositaire et la seule interprète autorisée des divins messages, mais refuser, d'autre part, à cette même raison tout droit d'examen sur le contenu de cette divine révélation supposée, sur les paroles censées provenir de Dieu, et sur les dogmatiques enseignements de l'Eglise, c'est là une thèse qui se tient parfaitement en logique abstraite, et c'est la thèse de l'orthodoxe, encore que celui-ci, s'il est savant docteur, ne se prive point de rechercher toutes les considérations susceptibles de nous faire adhérer aux objets de foi considérés intrinsèquement.

Mais, ajoute Lasserre, la rigueur logique de cette thèse ne convainc point l'hérésiarque. Elle implique, à son gré, une véritable violence faite à l'intelligence de l'homme. Il estime que l'on croit mal, si l'on ne comprend pas assez. Sans nier le fait des communications divines à l'humanité, sans nier le magistère providentiel de l'Eglise, il veut raisonner sur les choses de la foi au delà de ce que l'Eglise permet et trouve prudent.

Aussi, à vouloir soumettre indiscrètement à l'arbitrage de la raison les vérités de la foi, Abélard s'engage dans un chemin assez dangereux, car il risque de ne plus vouloir reconnaître que des vérités de raison, devenant en quelque sorte un libre penseur.

Dans son *Histoire de la Philosophie au Moyen Age*, M. Etienne Gilson écrit que la légende d'un Abélard « libre penseur est à reléguer au magasin des antiquités ». Sur ce point Pierre Lasserre continuant son analyse demande à poser une distinction. Sans doute, Abélard ne fut jamais un incrédule à la Voltaire, au sens moderne du mot. Il a été et a toujours voulu être un croyant sincère ; il s'est soumis au jugement de l'Eglise, mais il a une manière d'aborder les vérités dogmatiques qui inquiète à juste titre saint Bernard.

« Le dogme, écrit en résumé Lasserre, se présente à nous, et il se

présentait bien plus vivement encore aux hommes de cette époque, sous deux aspects, qui, nonobstant la liaison logique qu'ils ont entre eux, répondent du côté humain, à de très différentes préoccupations : l'aspect de vérité de salut, l'aspect d'universelle science.

Vérité de salut, le dogme apporte la notion du vrai Dieu, les instruments surnaturels mis par Dieu à sa disposition. Et la reconnaissance témoignée pour un tel bienfait nous aide à le comprendre. L'amour est nécessaire pour comprendre et interpréter l'amour. S'il s'agit d'un amour infini qui nous ait été témoigné, un amour en retour auquel nous n'assignerons pas de commune mesure constituera de notre part la meilleure condition pour entendre les inventions et les décisions de cet amour infini.

D'autre part, ajoute Lasserre, cette notion des relations entre l'homme et Dieu se rattache à une vue générale des choses, de là, si le fidèle trouve dans la révélation les moyens de salut, il y trouve la satisfaction de sa curiosité naturelle, et faute de connaissance d'origine profane[1], l'homme peut demander l'explication des choses aux connaissances d'origine sacrée, et par là le livre de la révélation devient le livre de la science.

Ainsi se manifestent deux attitudes chez les croyants en face de la Révélation. Les uns y chercheront simplement un aliment spirituel, et les autres, en plus, des éclaircissements sur la nature et la loi des êtres poussés par leur appétit de connaître. Ainsi les dogmes, vérités nécessaires pour notre conduite envers Dieu, sont considérés comme données de la science de l'univers, et sont envisagés par la religion et la philosophie sous deux aspects différents[2]. La difficulté surgit quand il faut établir les points de contact entre les deux domaines ou les distinguer nettement.

Abelard pour sa part s'efforce de concilier ces tendances contraires, d'une manière un peu trop absolue. Avec une confiance trop présomptueuse en la dialectique, il condense sa pensée en formules brèves qui amèneront la confusion dans son exposé

1. Lasserre ne se hâte-t-il pas un peu trop de dénoncer l'ignorance profane des chrétiens du moyen-âge ?

2. Pierre Lasserre écrit (page 33) : « Ainsi la religion et la philosophie, la piété et la curiosité abordent les mystères de foi dans deux esprits complètement opposés dont le plus ardent et le plus candide besoin de conciliation ne saurait résoudre l'antinomie ni instituer l'harmonie ». N'est-ce pas forcer la note et mettre une irréductibilité où, nous semble-t-il, il ne faut voir qu'une manière différente d'envisager les choses chez des croyants qui adhèrent à la foi les uns et les autres ?

de la foi et de la philosophie, et des assertions qu'on devait lui reprocher : « La Trinité est une des vérités que tous les hommes croient naturellement. » — « Les philosophes ont été divinement inspirés comme les prophètes. » — « On n'accepte pas une vérité de foi parce que Dieu l'a dite, mais parce que la raison est convaincue. » — « Seuls les ignorants recommandent la foi avant de comprendre », etc...

Abélard nous dit lui-même dans quel esprit il aborde l'étude de la Trinité. « Je m'attachai tout d'abord à disserter sur le dogme fondamental de notre foi et je composai un Traité sur l'*Unité* et la *Trinité* divine pour satisfaire aux réclamations de mes élèves qui exigeaient sur ce sujet des raisonnements humains et philosophiques et auxquels il fallait des démonstrations plus que des discours. Ils disaient en effet qu'ils n'avaient pas besoin de vaines paroles, qui ne disaient rien à l'intelligence, qu'on ne peut croire que ce qu'on a compris, et qu'il est ridicule de prêcher aux autres ce qu'on n'entend pas soi-même plus que ceux à qui l'on s'adresse ; que le Seigneur lui-même condamne les aveugles qui se font guides des aveugles. Ce traité trouva beaucoup de lecteurs, et l'on en fut généralement content parce qu'il paraissait répondre d'une façon satisfaisante à toutes les questions du sujet. Et comme ces questions paraissaient les plus difficiles de toutes, plus on en reconnaissait la gravité, plus on admirait la finesse avec laquelle elles étaient résolues. »

Abélard ne voit pas qu'à vouloir expliquer la Trinité par la raison il altère le donné théologique. Ou bien la Trinité devait être une Trinité de personnes inégales et distinctes substantiellement, ou bien elle n'était que trois attributs ou modalités d'un Etre unique, et c'est ainsi qu'il en arrive aux erreurs qui sont dénoncées à Sens : « Au Père seul appartient la toute puissance » (art. 1) ; — « le Saint-Esprit n'est pas de la substance du Père et du Fils, le Saint-Esprit étant amour doit être l'amour des créatures car tout amour doit être l'amour d'un autre » (art. 2). — « La puissance est réservée au Père seul, de même la sagesse au Fils, et au Saint-Esprit la bonté » (art. 14).

Abélard reconnaît certes que la Trinité a été révélée par Dieu, « mais, fait observer Lasserre, il entend que l'esprit humain, une fois qu'elle lui a été révélée, s'en empare en maître et la dissèque complètement. On dirait un mathématicien commen-

tant les termes d'une équation différentielle tombée du ciel ».

Que nous poursuivions notre enquête, nous relèverons les mêmes innovations et les mêmes erreurs à propos de la création, de la liberté et de la toute puissance de Dieu : « Dieu ne peut rien faire autrement qu'il ne fait » (art. 7). — « Il ne pouvait empêcher le mal qu'il a permis » (art. 8). Et que dire de certaines formules qui lui sont chères mais restent très nuageuses sur le monde « animal immense vivant d'une âme divine », sur le Saint-Esprit « âme du monde » !

Ici particulièrement, Pierre Lasserre montre Abélard hanté par la philosophie platonicienne dont il ne peut se dégager.

« L'âme du monde est le troisième des principes constitutifs de la Trinité divine selon Platon, et le plus bas de la hiérarchie. Au sommet le Dieu suprême, source première de toutes les idées et de tous les êtres planant au-dessus du monde dont il ne s'occupe pas... Au second rang, le Démiurge, puissance constructive et ordonnatrice, intermédiaire entre le Dieu suprême et le chaos de la primitive matière... L'imagination métaphysique d'Abélard a trouvé à cette conception tant d'attrait, tandis qu'il adhérait de foi à la conception trinitaire du Christianisme, qu'il a cru que, loin qu'il pût y avoir entre l'une et l'autre des oppositions, il fallait les comprendre au contraire, comme s'appelant, se complétant et s'illustrant réciproquement. Le voyez-vous dans l'effervescence de son initiation enthousiaste à la philosophie grecque et de son pédantisme candide, qui sourit d'une certaine pitié pour des collègues qui n'ont jamais soupçonné que le Saint-Esprit ne fût autre que cette âme du monde, conçue et nommée par le génie de Platon. Sur ce point particulier Bernard lui fait implicitement observer que cette manière de concevoir le Saint-Esprit, comme âme de la création, offre ces deux inconvénients, l'un : ou bien elle fait déchoir cette personne divine au rang de la créature, ou bien elle relève à l'excès la dignité de la créature et la divinise.

Aussi Bernard se défie des concepts nouveaux qu'Abélard déduit de ses analyses et il les lui reproche vivement. « Pourquoi ramener à une mesure humaine le sens des expressions où l'Eglise inspirée de Dieu a figuré à l'usage de notre pensée infirme, les insondables splendeurs, les ineffables relations des divines vérités ? Pourquoi flétrir de ton impitoyable examen des concepts qui ne sont à l'égard de ces célestes réalités que des allusions aussi lointaines que précieuses qui suggèrent plus qu'elles n'expriment ? Pourquoi traiter comme des théorèmes

d'arithmétique qui sont sans secret pour nous, les saintes énigmes tombées du ciel et confondre avec la lumière elle-même le reflet de cette lumière dans un miroir qui ne la reçoit que d'une distance infinie ? Audacieux et vraiment impie, avec ta prétention de tout contempler face à face, de changer les limites posées par nos Pères, d'agiter les questions les plus élevées de la révélation. »

D'où vient donc à Abélard ce goût des innovations ? Pierre Lasserre rappelle la ferveur du XIIe siècle pour la Dialectique, — la même ferveur que le siècle suivant montrera pour la Métaphysique. — A appliquer trop fortement la Dialectique à l'interprétation intellectuelle du dogme, Abélard ne peut s'empêcher de l'altérer.

« Le grief de l'abbé de Clairvaux contre Abélard revient à dire qu'à se montrer de fer sur la Dialectique, qui n'est qu'humaine, on ne peut manquer de blesser le dogme, qui, lui, est divin. »

Nous nous trouvons maintenant en face du grand problème des Universaux. Il peut se résumer ainsi : les genres auxquels nous rattachons les êtres individuels ont-ils indépendamment de ces êtres une réalité dans la nature elle-même, ou bien n'y a-t-il que des êtres individuels sans lien d'identité qui les relie, et alors les concepts abstraits que nous nous en formons ne sont-ils que des constructions de notre pensée ? Si les genres n'existent que dans notre esprit les nominalistes ont raison, s'ils sont au contraire une réalité en soi, le réalisme est la vraie doctrine, et l'on voit les conséquences qui découlent de l'un ou l'autre système. Si les genres existent en soi, ils sont conçus comme idées venant de Dieu et fixes, s'ils ne sont au contraire que des constructions de notre esprit composées avec les données de l'expérience et des sens, il y aura évolution et progrès constants. Ces théories appliquées au dogme vont le mutiler également : le nominaliste Roscelin distinguera les personnes au détriment de leur unité, Gilbert de la Porée par contre, réaliste, ramènera la Trinité à une simple trinité de concepts.

Est-il vrai qu'Abélard, comme on l'écrit volontiers, aurait choisi une position moyenne entre le nominalisme et le réalisme : le conceptualisme ? Après Martin Deutsch, Lasserre croit qu'Abélard ne cherchait nullement une tierce solution, mais

que, trouvant le problème fort mal posé, il aurait entrevu les distinctions beaucoup plus délicates que la pensée moderne établit entre le concept et la réalité et aurait essayé d'appliquer ces distinctions dans l'interprétation des mystères.

Alors que dans le fait de l'Incarnation, par exemple, saint Bernard se contente de montrer que Dieu s'est incarné pour souffrir pour nous, et nous donner ainsi un sujet sensible de gratitude que nous n'aurions pas cru trouver dans le seul fait de lui devoir l'être, Abélard s'efforce d'expliquer la possibilité du mystère et veut en éclairer quelque partie. En face du dogme, on peut se poser de multiples questions : si les trois Personnes forment une seule Substance, comment l'une d'elles s'est-elle incarnée ? Le Christ seconde personne divine « assumant » la nature humaine, la nature humaine « circumpénétrée » mérite-t-elle encore son nom ? L'Incarnation étant œuvre de Charité divine, pourquoi le Saint-Esprit qui est la Charité ne s'est-il pas incarné à la place du Verbe ? L'Eglise, comme le constate notre critique, n'interdit pas de les poser, mais il y a deux manières de les envisager ; tout d'abord celle des Pères de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bernard.

« Eux commencent par s'installer inébranlablement dans le dogme et dans le mystère. C'est à partir de là qu'ils cherchent dans les rapports intelligibles qu'ont entre elles les idées humaines des analogies avec les rapports, non pas inintelligibles, mais, pour ainsi dire, transintelligibles que le mystère établit entre ces mêmes idées. Car le mystère religieux, étant adressé à des hommes, s'énonce nécessairement en idées humaines ; seulement il pose entre ces idées des relations qui, au gré de l'incrédule, font bon marché de toute logique, et qui, pour l'homme de foi, transcendent notre logique d'infiniment haut sans y contredire. Ces analogies ne font pas comprendre ce qui ne peut être compris. Du moins, la faiblesse de la très lointaine intellection qu'elles nous en donnent se compense-t-elle de l'inestimable prix de la réalité entrevue. »

Toute autre est la manière d'Abélard :

« Abélard, poursuit Lasserre, c'est au contraire dans la Dialectique que lui s'installe, comme dans un phare solidement fondé, dont les feux s'étendent à tout. Ces feux, il les projette tout crus sur le dogme, cherchant dans les énoncés dogmatiques, non des analogies avec les propositions rationnelles mais des propositions rationnelles d'un ordre supérieurement complexe et profond... Mais est-il maître de rendre

rationnel le dogme, comme il le prétend, sans en changer le sens même ? »

Alors que les Pères précités posent des limites à leurs questions, Abélard qui veut trouver réponse à tout glisse vers l'hérésie. « Impuissant à résoudre l'équation contenue dans les énoncés de la foi, tenant, d'autre part, que ce serait pour tous les mathématiciens de l'univers comme pour lui-même un vrai suicide moral qu'ils renonçassent à la résoudre, sous prétexte qu'elle est prodigieusement ardue, trouvant même qu'ils ont d'autant plus l'obligation de s'y employer que cette équation c'est la main divine qui l'a inscrite sur les horizons célestes en lettres de feu, il se condamne, par cette héroïque ténacité, à faire subir aux termes de la formule une sorte de glissement qui la rendra moins difficile à interpréter. »

Nous pouvons constater les dangers de ce glissement. Aux erreurs déjà mentionnées ajoutons-y de nouvelles conclusions sur la personne du Christ, sur la Rédemption : « Le Verbe ne s'est pas fait homme pour nous délivrer du joug du démon (art. 4), mais seulement pour donner un grand exemple de charité », etc. Il en arrive même au point de vue moral à de singulières maximes : « Rien n'est mauvais dans les penchants de la concupiscence, ni dans les jouissances défendues » (art. 19). — « L'acte extérieur n'a plus de valeur morale » (art. 13). A cette liste dressée au concile de Sens le P. Portalié ajoute une opinion assez fantaisiste et absolument personnelle professée par Abélard sur l'Eucharistie : « Jésus-Christ cesse d'être présent sous les espèces dès qu'elles sont irrespectueusement traitées, par exemple si elles tombent à terre. *Corpus Christi non cadit in terram...* »

Concluons donc que saint Bernard a peut-être été un peu dur dans ses invectives et ses reproches, mais qu'il est loin d'avoir grossi les choses pour les besoins de sa cause comme le prétend Abélard et quelques-uns de ses partisans.

Le malheur dans tout ceci, c'est qu'Abélard est sincère, « sincère comme dialecticien dangereux pour le christianisme, sincère comme chrétien ». Et parce qu'il a un extraordinaire sens critique, il veut constamment l'exercer et vaincre. Quand il est vaincu, c'est vers le Christ qu'il se tourne : « Jesu bone, ubi

eras ! Bon Jésus, où étiez-vous donc ! » gémit-il après sa condamnation de Soissons. Et, peut-on ajouter, l'entêtement, la ténacité jointe à la mobilité d'Abélard ne sont pas pour rien dans l'irritation de saint Bernard. A ce propos, n'est-il point un peu trop systématique ce portrait général des Bretons dans notre littérature : Abélard, Chateaubriand, La Mennais et Renan ?

« Ces Bretons supérieurs constituent un paradoxe vivant en ce que l'instabilité d'une moitié de leur âme s'allie à la fermeté et à la puissance de l'autre. Animés d'une passion d'indépendance, d'un besoin de n'appartenir qu'à eux-mêmes, qui est comme le fonds de leur être, et qui ne s'accommoderait pas de la stabilité d'une exclusive et inébranlable adhésion à une cause quelconque, ils joignent à cette versatilité décevante quelque chose de tout opposé : non seulement une extraordinaire vigueur de tête, mais une singulière énergie d'application, une persistance dans les desseins, qui est devenue proverbiale, une ardeur aux longues et fortes études, aux vastes et difficiles entreprises de la pensée, les seules où ils se complaisent. »

A un homme si complexe, Bernard reproche son manque de théologie. Non pas son manque d'érudition, car en quelque endroit qu'on le lise, Abélard déploie et manie les arguments et les textes avec une incomparable maîtrise. Il possède toute la science théologique de son temps, infiniment mieux même que saint Bernard. Mais ici encore il faut préciser, la théologie est à la fois une science et un art et « la plus grande connaissance de la haute littérature théologique de tout le passé ne suffit pas à faire un théologien complet s'il ne s'y joint une certaine faculté d'invention qui cherche dans la théologie du passé son appui et sa règle, mais pour y ajouter du nouveau et s'élancer plus avant ».

Or, loin de reprocher à Abélard son manque d'information, loin même de lui refuser la faculté de création, Bernard au contraire déplore cette imagination prodigieuse, cette faculté créatrice qui ne progresse pas dans le sens chrétien, mais au contraire s'en détourne. Saint Bernard va plus loin, il dénonce la véritable cause de cette déviation : « Cet homme sue tant qu'il peut pour faire de Platon un chrétien, prouvant par là que lui-même n'est qu'un païen. » Ne cherchons pas plus loin ; c'est pour avoir voulu rapprocher Platon du dogme chrétien et unir trop intimement la philosophie grecque et le christianisme qu'il

s'égare, et pour avoir trop élargi la Révélation, il en a faussé la véritable notion. Pour Abélard, en effet, « il y a une religion naturelle, dont le christianisme est la parfaite explication et qui n'a pas été inconnue des Platon et des Pythagore. Elle n'a pas été le monopole absolu d'un peuple et d'un livre. Dans tous les livres et sous tous les cieux, toute parole humaine qui rend un très grand son est l'écho de la parole divine ; toute parole humaine qui transforme le cœur de l'homme et élève ses regards le long du sillon de flamme qui va de la terre à Dieu, est une parole inspirée de Dieu ».

Encore une fois, l'orthodoxie vigilante de Bernard avait lieu de s'alarmer !

Il y aurait encore beaucoup à dire sur le conflit de saint Bernard et d'Abélard.

Que la condamnation du concile de Sens ait eu une importance considérable pour l'orientation de la pensée chrétienne, l'Essai de Pierre Lasserre nous le laisse entrevoir. C'est qu'en effet, — et ce sera notre conclusion — à l'aurore de la civilisation nouvelle, nous pouvons reconnaître en saint Bernard et Abélard les deux familles d'esprits que nous retrouverons désormais presqu'à chaque génération, représentant, l'une les éléments traditionnels, — l'autre allant de l'avant et s'efforçant de concilier la tradition et les idées nouvelles.

Malheureusement à la société que la religion a de la peine à contenir et qui semble presque l'envelopper et vouloir l'absorber dans ses grossiers entraînements, Abélard apporte le plus dangereux des remèdes, l'analyse, la discussion, l'examen qu'il ne sait plus ensuite ni retenir, ni diriger.

« Par sa critique, écrit Lasserre, il nous apparaît comme un précurseur du rationalisme moderne. Par sa doctrine, il remonte en deçà du Christ. Il se rattache à Platon chez lequel il voulait insérer la notion du Verbe comme une articulation complémentaire et nécessaire de son système du monde, tel du moins que celui-ci le présente dans le « Timée ». Il professe une sorte de syncrétisme helléno-chrétien, et il prétend que cette philosophie a trouvé dans le christianisme son suprême épanouissement. »

C'est peut-être trop dire, mais il est évident qu'à cette société menacée par les vices des grands, le relâchement des disciplines, l'abaissement intellectuel et moral, il fallait autre chose que

la discussion et Abélard par son audacieuse critique apportait plutôt un élément nouveau de dissolution, et sans le vouloir, il poussait les esprits à une émancipation que son siècle n'aurait pu ni comprendre, ni restreindre, ni modérer.

Bernard est au-dessous de lui pour le sens critique, mais dans le domaine théologique, quand il part des bases du dogme qu'il admet sans discussion, il atteint très vite les plus hauts sommets de la pensée. « C'est, dit Lasserre, un des plus éloquents mystiques. De plus, il porte sur ses épaules, au beau milieu du siècle, des responsabilités dont le fardeau ne lui semble jamais assez lourd, car infatigablement il répond pour toutes les affaires de la chrétienté à tous les appels ».

C'est que, Bernard, lui, a le sentiment plus aigu de la gravité de l'heure, il veut retremper le christianisme dans ses propres sources, convaincu qu'il n'y a pas à chercher ailleurs, et que le christianisme est assez vivant, assez puissant pour purifier le siècle. Et il triomphe des vices et des abus de l'époque par l'ascétisme chrétien, tandis qu'Abélard les envenime par sa philosophie.

Suivons-les dans leur vie. De quelque côté que Bernard dirige ses pas, les consciences troublées s'affermissent, les autorités méconnues reprennent leur force et leur base. Règle, obéissance, gouvernement des âmes, tout ce qui répare et fonde les œuvres durables, tout cela se fortifie dans ses mains puissantes.

Partout où se dirige Abélard, au contraire, on dirait que l'analyse et la controverse marchent avec lui. Habile à soulever des mondes d'idées, il est incapable de régenter un couvent de moines, il jette des germes de doute et de négation dans ces intelligences mal préparées auxquelles il inspire une admiration irrésistible ou une aversion instinctive. Les réclamations, les haines, les querelles, tout l'attirail des disputes humaines l'accompagnent : la scolastique s'ébranle, la théologie s'effraie, là où Abélard passe on trouve le mécontentement, le trouble, les dissensions et la discorde.

C'est que Bernard aborde les problèmes de son siècle en Réformateur et Rénovateur, Abélard au contraire en Innovateur et en Révolutionnaire[1]. Ces mots paraissent caractériser toute

1. Il faut ajouter cependant que saint Bernard ne paraît pas avoir saisi toute l'ampleur du problème posé par le cas d'Abélard. Celui-ci avait fait

l'histoire de ces deux hommes sur lesquels nous nous sommes arrêtés un instant.

La lutte finit comme cela devait se faire entre deux grands esprits. Pierre le Vénérable et l'abbé de Cîteaux ménagèrent une entrevue entre le vainqueur et le vaincu. Cette entrevue fut pleine de cordialité, et les deux lutteurs furent heureux de se rapprocher après avoir — comme le dira Abélard de retour à Cluny — assoupi leurs anciennes querelles dans une émouvante réconciliation.

GEORGES DELAGNEAU.

un usage évidemment condamnable de la dialectique : mais l'abbé de Clairvaux n'allait-il pas trop loin dans la réprobation de cet instrument d'investigation humaine de la vérité totale ? On peut se demander si Bernard avait, plus que son contradicteur, la claire notion de la distinction des deux domaines, foi et raison, ou plus exactement théologie et philosophie. En cela, ni l'un, ni l'autre ne paraissent avoir été « rénovateur » ou « innovateur ». Mais leur querelle permet de bien comprendre combien devait être opportune, un peu plus tard, une mise au point, à la fois sagement critique et très traditionnelle, quoique très originale et neuve, du grand problème des rapports de la foi et de la raison : ce sera l'œuvre de la scolastique du XIIIe siècle et surtout de saint Thomas.

AUX ORIGINES DES SALUTS DU SAINT-SACREMENT

I

LA DEVOTION A L'HUMANITE DU CHRIST ET LES PRIERES D'ELEVATION

L'introduction, dans la liturgie eucharistique officielle, de l'élévation de l'hostie après la consécration, est sans doute le fait le plus important de l'histoire de la messe au moyen âge. Nous avons montré naguère combien complexe est le problème posé par cette innovation et comment aussi, tout bien examiné, ce problème reçoit une lumière nouvelle lorsqu'on consent à l'étudier dans ses relations avec une dévotion très répandue dans les milieux les plus divers, dès les premières années du XIIIe siècle : le désir de voir l'hostie[1]. On peut désormais considérer comme un fait certain que l'élévation de l'hostie après la consécration n'a pas été brusquement incorporée à la liturgie eucharistique par l'autorité ecclésiastique : en elle-même, elle n'est que le résultat de l'accentuation et la transposition d'un rite plus anciennement en usage, qui consistait à soulever *légèrement* l'hostie *avant* la consécration. Par une lente évolution, ce rite primitif avait été lui-même l'objet d'une transformation assez profonde, en vertu de laquelle on avait pris l'habitude non plus seulement de soulever, mais de lever très haut et de montrer au peuple l'hostie qu'on allait consacrer. L'initiative d'Eudes de Sully, évêque de Paris au début du XIIIe siècle, n'eut donc pas d'autre conséquence que de placer l'ostension de l'hostie

1. *Le Désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Beauchesne, 1926, et *Revue Apologétique*, 15 oct. 1926.

après la consécration[1]. Nombreux furent, dans la suite, les évêques qui purent s'inspirer de son exemple. Mais ce serait une illusion de penser que le rite « parisien » fut universellement adopté avant la fin du moyen âge. C'est à juste titre que Mgr Batiffol, se ralliant avec sa grande autorité à l'idée que nous avions proposée, distingue, en ce qui concerne l'élévation médiévale, « trois usages liturgiques : 1° l'usage ancien, qui ne prescrit aucune ostension ; 2° l'usage nouveau, qui prescrit l'ostension de l'hostie consacrée ; 3° l'usage plus récent [attesté par exemple dans un missel de Capoue de la première moitié du XIVe siècle (B. N. lat. 829[2])] qui prescrit l'ostension tant de l'hostie que du calice[3] ». A ces trois usages discernés par le regretté prélat il faudrait, nous l'avons vu plus haut, en ajouter un quatrième, celui qui, précisément rectifié par Eudes de Sully, consistait à montrer l'hostie avant et pendant la consécration. On peut même remarquer que ce dernier rite n'était pas considéré par tous comme un abus regrettable : à telles enseignes que la prescription du pape Honorius III, en 1219, dans une lettre à l'épiscopat d'Irlande, paraît bien se rapporter à un rite de ce genre[4]. Aussi bien, sous l'une ou l'autre de ces 4 formes, il reste acquis que le rite de l'élévation — susceptible de modalités variables dont l'une devait finalement prévaloir — était, dès le XIIIe siècle et *a fortiori* au XIVe siècle, répandu universellement dans la chrétienté.

Ce fut, au demeurant, une innovation décisive pour l'orientation de la vie spirituelle liturgique, que l'introduction d'un tel rite dans le canon de la messe. Pour nous en rendre compte, il faut nous rappeler quelle était auparavant la contexture extérieure de l'Action eucharistique. Elle avait un caractère « rectili-

1. Parmi les auteurs qui se sont ralliés aux vues excluant ici l'idée d'une réaction de l'autorité ecclésiastique contre l'opinion erronée de Pierre le Chantre, sur le moment précis de la consécration, je signale Dom WILMART, *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te*. Recherches de théologie ancienne et médiévale, 1929, p. 30, et P. BROWE, *Die Elevation in der Messe*, Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft, 1929, p. 24.

2. Voir aussi : *Ordo romanus* XIV de 1311, M. ANDRIEU, *Le Missel de la chapelle papale à la fin du* XIIIe, Miscel. Ehrle II, p. 348-376.

3. *Les origines de l'élévation*, Paris, 1927, p. 7.

4. Cette lettre recommande aux prêtres d'apprendre aux fidèles à s'incliner, cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris : c'est donc à tort que Mgr Batiffol incline à voir ici une allusion à un rite « parisien » qu'on ne doit pas non plus, malgré les apparences, chercher dans le XIII *Ordo romanus*, composé sous Grégoire X.

gne » puisque la consécration elle-même n'était soulignée que par des gestes très discrètement esquissés. Pour les plus informés et les plus attentifs, la consécration était moins un aboutissement que le commencement d'une action dont leur piété fervente suivait le développement solennel jusqu'à la consommation par la communian. Et voici qu'à partir du XII[e] siècle environ — pour autant que la date peut être précisée — cette harmonie paraît brisée : l'axe du canon semble se déplacer de la communion vers la consécration, qui devient désormais, grâce à l'élévation, une sorte de point culminant vers qui tout converge ; plus exactement, c'est l'élévation elle-même qui risque de passer, dans l'opinion des fidèles, pour le véritable sommet du sacrifice, et son rite le plus essentiel.

Pour bien saisir la portée et les conséquences d'un tel événement, rien n'est peut-être plus suggestif que l'histoire des prières utilisées par les fidèles pour satisfaire leur dévotion à l'égard de l'élévation. Elles forment, en effet, une « littérature » assez considérable, dont on retrouve les éléments principaux dans les livres d'heures du XV[e] siècle, et plus anciennement dans des recueils au contenu moins banal, moins stéréotypé, plus varié, les petits livres de dévotion appelés souvent *Liber precum*, ou *Orationale*. Dans les pages qui vont suivre, nous espérons, en dégageant les grandes lignes de cette histoire, montrer qu'elle offre un double intérêt. La diffusion d'un bon nombre de ces prières ne s'explique pas seulement par la popularité du rite vers lequel elles étaient orientées[1]. Si elles eurent tant d'attraits pour l'ensemble des fidèles, comme pour l'élite des âmes religieuses, n'était-ce pas aussi que leurs rédacteurs surent opportunément s'inspirer de la dévotion, la plus caractéristique de la spiritualité médiévale, la dévotion à la fois tendre et compatissante pour l'humanité souffrante du Sauveur? S'il est un aspect de la vie liturgique qui permet de constater avec précision l'invasion progressive du réalisme douloureux dans la sensibilité chrétienne, c'est bien la pratique dont nous voudrions raconter sommairement l'origine et la destinée. Ainsi peut-être — bien qu'à première vue cela puisse paraître surprenant — réussirons-nous aussi à aborder de façon nouvelle le problème de la formation d'un rite qui caractérise la piété eucharistique la plus moderne, celui des saluts au Saint-Sacrement.

1. De cette popularité nous avons donné ailleurs les preuves : *Désir de voir l'hostie*, pp. 54-78. Voir aussi Browe, *op. cit.*, pp. 37 et suiv.

I. — Les salutations a l'hostie

C'est peut-être dans la « *Queste del Saint Graal* », composée vers 1220, que nous trouvons l'un des plus anciens exemples de la pratique étudiée ici. L'auteur de cette épopée en prose nous présente l'un de ses héros tendant les mains vers l'hostie au moment de l'élévation, et criant cette naïve prière : « Biaus douz pères, ne m'oubliez mie de ma rente[1]. » Bien qu'adressée à Dieu le Père, il n'est guère douteux que nous avons ici une véritable invocation eucharistique. La prière du Roi Mordrain, pour dirigée qu'elle paraisse vers Dieu le Père, est certainement suggérée par l'ostension du « Corps Jhésu-Christ », vers lequel l'auteur de la « Queste » nous montre ce personnage tendant « les mains encontre ». Au reste, la prière du Roi Mordrain se rapproche par sa simplicité des plus anciennes formules d'élévation attestées par d'autres sources : ce sont de simples invocations et non des prières ou oraisons proprement dites. L'une des plus populaires et des plus fécondes — au point d'être à l'origine une sorte de « cycle » — paraît bien avait été une prière que nous trouvons, par exemple, dans un missel (de Chartres) de la seconde moitié du XIVe siècle, avec cette glose : *oratio dum fit levatio in missa vel aliter presens corpus Christi*[2].

Ave salus mundi
Verbum patris, hostia vera.

Cette prière devait être assez populaire : on la rencontre neuf fois dans les seuls livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale[3] ; et on ne s'expliquerait pas autrement les variantes assez nombreuses que nous en donnent les témoins les plus divers, dès le XIVe siècle. L'une des plus intéressantes se rencontre, dès cette époque, chez le décrétiste Jean André[4] et le liturgiste anglais John de Burgo[5], et au XVe siècle chez le Polonais Nicolas de Blony[6] :

1. Cf. *Désir de voir l'hostie*, p. 45 (en note).
2. Leroquais, *Les sacramentaires et missels manuscrits des Bibliothèques de France*, Paris, 1924, II, p. 346.
3. Wilmart, *op. cit.*, p. 36.
4. Joa, André, *Comment in 3um Decret. de celeb. Missae*, Cap. X (Cf. aussi Hostiensis *in loco*).
5. *Pupilla oculi*, loc. IV, Strasbourg, 1517, fol. XXIX.
6. *Tractatus sacerdotalis*, Lyon, 1550, p. 280.

Salve lux mundi
Verbum patris
Hostia vera
Viva caro
Deitas integra
Verus homo.

Au XVe siècle aussi, Bechoffen et Gouda, liturgistes germaniques, dépendant l'un de l'autre, nous proposent une invocation très brève, inspirée sans doute de l'*Ave salus mundi* : *Ave salus, Ave vita*[1]. Au XVIe siècle, un livre d'heures de Soissons (imprimé en 1555) présente, au contraire, une variante plus développée : *Ave salus mundi, Verbum Paris, hostia integra, vera viva caro, deitas integra, verus homo.*

La comparaison de ces formules donnerait à penser qu'elles ont pu se constituer par additions successives, comme à un noyau primitif, à une première invocation composée de quelques mots, dont elles n'ont pas modifié essentiellement le thème fondamental. Cette remarque est tellement plausible que la célèbre prière dite des V *Ave*, « la plus significative et la plus populaire, somme toute, de ces formules à l'époque des livres d'heures[2] », déjà connue à la fin du XIIIe siècle, n'est elle-même qu'une longue paraphrase en style flamboyant de l'*Ave salus mundi* :

Ave Ihesu Christe, fili virginis Marie, verbum patris, agnus dei, salus mundi, hostia sacra, verbum caro, fons pietatis. Ave Ihesu Christe, laus angelorum, gloria sanctorum, visio pacis, deitas integra, verus homo, flos et fructus virginis matris. Ave Ihesu Christe, splendor patris, princeps pacis, ianua celi, panis vivus, virginis partus, vas puritatis. Ave Ihesu Christe, lumen celi, principium mundi, gaudium nostrum, panis angelorum, iubilus cordis, rex et sponsus virginis matris. Ave Ihesu Christe, via dulcis, summa veritas, premium nostrum, fons caritatis, dulcor amoris, requies nostra, vita perhennis. Amen[3].

1. Cf. *Désir de voir l'hostie*, p. 56.
2. Dom WILMART, *op. cit.*, p. 36 en note.
3. Je cite d'après WILMART, Vie et arts liturgiques, oct. 1923, p. 535, qui donne la référence : BR. MUS. Add. 16975, fol. 263*v* : ISTE SALUTATIONES DEBENT DICI ANTE CORPUS CHRISTI. — Voici la traduction :
Les salutations qui suivent doivent être dites devant le corps du Christ.

Si l'on ajoute que l'*Ave salus* se retrouve substantiellement dans une prière française de livres d'heures[1], on peut conclure de ces premières observations que nous avons, dans la série des formules examinées jusqu'ici, un véritable « cycle » de prières dépendant très étroitement les unes des autres quand au fond et à la forme.

Cette remarque n'a pas seulement l'intérêt d'éclairer un problème littéraire d'assez mince importance : elle nous permettra surtout de délimiter la portée spirituelle de ce genre de prières, et, par surcroît, l'origine de la pratique à laquelle elles se rattachent.

* * *

Pas plus que toute autre coutume religieuse, la prière devant l'hostie élevée n'était à l'abri de la fantaisie, sinon de la superstition.

Ne rencontre-t-on pas dans les livres d'heures une prière *ad elevationem* intitulée : *VII versus sancti Bernardi* ? Que vient faire ici saint Bernard, puisque ces versets sont, en réalité, empruntés au psaume XIIe ? L'attribution à Bernard se rattache à une légende, très médiévale, où Satan a un rôle capital. Dans plusieurs manuscrits (notamment le n° 438 de la Bibliothèque de l'Arsenal, qui est un livre d'heures du xve siècle[2]), il est raconté que le démon, sollicité de révéler au saint les neuf versets du psautier dont la récitation quotidienne était — disait-on — garantie assurée de salut, s'y étant d'abord refusé, y fut en quelque sorte contraint par une pieuse industrie du grand moine. Bernard

Salut, Jésus-Christ, fils de la Vierge Marie, verbe du Père, agneau de Dieu, salut du monde, hostie sacrée, verbe (fait) chair, source de piété.

Salut, Jésus-Christ, louange des anges, gloire des saints, vision de paix, déité intègre, homme véritable, fleur et fruit de la Vierge mère.

Salut, Jésus-Christ, splendeur du Père, prince de la paix, porte du ciel, pain vivant, produit d'une Vierge, vase de pureté.

Salut, Jésus-Christ, lumière du ciel, principe du monde, joie qui est nôtre, pain des anges, jubilation du cœur, époux et roi de la Vierge mère.

Salut, Jésus-Christ, voie de douceur, vérité suprême, notre récompense, source de charité, douceur d'amour, notre repos, vie qui dure toujours. Amen.

1. Leroquais, *Les Livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1927, n° 217.

2. *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, art. Livres d'heures, col. 1843-1844, Leroquais, *Livres d'heures*, I, p. xxx (Cf. Bibl. nat. ms. lat. 1400, fol. 222).

s'étant mis en mesure de réciter tout le psautier chaque jour, Satan choisit entre deux maux le moindre et se décida, comme on dit vulgairement, à « manger le morceau » et à laisser échapper le précieux secret ! Telle est l'origine des neuf ou sept « versets de saint Bernard » qu'on trouve si souvent[1] dans les livres d'heures. S'ils furent appliqués à l'élévation, c'est sans doute en raison de la croyance populaire qui attachait à la vue de l'hostie une efficacité salutaire nettement superstitieuse[2], et c'est aussi en vertu des premiers mots de la prière, qui débute ainsi : *Illumina oculos meos*. Ces mots purent paraître très convenables pour accompagner le regard vers l'hostie.

On se gardera également d'attribuer une valeur significative à la prière : *Domine Iesu Christe qui hanc sacratissimam carnem*, etc... » : en dépit de sa fréquence[3] dans les livres d'Heures (vg. les Heures de Vérard, 1488), cette prière reste suspecte, en raison des indulgences fantastiques dont un pape Boniface l'aurait enrichie, à la demande d'un roi Philippe. Ce sont là des bizarreries d'un caractère tout populaire et probablement tardif sur lesquelles on ne doit pas se fonder pour apprécier équitablement la littérature pieuse à laquelle elles se rattachent artificiellement.

On est, au contraire, frappé de la valeur religieuse très haute de la plupart de ces formules, sans exclure les plus anciennes et les plus populaires, qu'il s'agisse du cycle de l'*Ave salus*, du cycle de l'*Adoro te*, dont nous parlerons plus loin, ou d'autres prières qui n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre, comme l'*Ave principium creationis meae* attesté dès le XIIIe siècle par l'*Ancren Riwle*[4]. Ces prières ne sont pas autre chose que des salutations devant le Corps du Christ élevé, des hommages inspirés par la foi la plus ardente à la Présence réelle : sous leur apparente diversité, il est facile de constater que, célébrant à la fois la vertu rédemptrice et la présence réelle du Sauveur avec sa divinité et

1. Voir notamment Bibl. Mazarine ; ms. 468 (livre d'heures de la fin du XIVe siècle), 473 (livre de prières de Charles, duc de Normandie, XVe s.), 484 (livre d'heures picard, XVe s.), 509 (livre d'heures XVIe s.) Bibl. Ste-Geneviève, ms. 2721, fol. 25 v°. Voir aussi Leroquais, *op. cit.* passim.
2. *Désir de voir l'hostie*, pp. 30-34, Browe, *op. cit.*, p. 60.
3. Wilmart, *Trad. litt.*, p. 36.
4. Cf. *La Règle des Recluses*, trad. par dom G. Meunier, Tours, s. date, p. 29. — Citons aussi le célèbre *Ave vivens hostia* de Jean Peckam, le poème *Salve Sancta Caro Dei* (Leroquais, II, p. 348).

son humanité, elles recouvrent toutes le même thème fondamental.

A la vérité, on ne voit pas d'abord en quoi ce thème serait spécifiquement révélateur des tendances originales de la spiritualité médiévale ; il est trop clair que la liturgie n'a pas attendu le XII[e] ou le XIII[e] siècle pour associer la Rédemption au dogme de la Présence réelle !

Il faut avouer que les invocations très simples qui dérivent de l'*Ave salus* ne paraissent rien devoir à la dévotion envers l'humanité du Christ, telle qu'un saint Bernard ou un saint François l'avaient exprimée avec tant de tendresse et d'émotion. Il y aurait là quelque chose d'étrange, si l'étude des origines réelles de ce formulaire et de la pratique des « salutations » n'était de nature à nous expliquer cette apparente anomalie.

Pour nous en convaincre, il n'est que d'ouvrir l'un ou l'autre des missels en usage aux XIV[e], XIII[e], XII[e] et même XI[e] siècles, à l'endroit des prières préparatoires à la communion. On sait assez qu'à pareille date les oraisons prévues ici par les missels ou les liturgistes pouvaient revêtir la plus grande variété[1] ; il n'est donc pas question d'y rechercher l'ordonnance, ni même le texte des prières actuelles, qui n'ont été définitivement fixées que par le missel de Pie V, en 1570. On sera peut-être plus étonné d'y rencontrer parfois une rubrique dont la liturgie actuelle ne semble rien avoir gardé, la « Salutation du Corps du Seigneur », prescrivant notamment les formules suivantes pour la communion à l'hostie et au Précieux Sang :

Ave in aeternum sanctissima caro : mihi in perpetuum summa dulcedo.

Ave in aeternum caelestis potus : mihi ante omnia et super omnia dulcissimus[2].

Ainsi, s'il faut ajouter foi au témoignage des missels, nous constatons ici qu'avant de communier, au moins dans nombre d'églises, le célébrant ne se contentait pas de réciter une formule analogue ou identique à celles qui figurent de nos jours à l'ordinaire de la Messe ; mais sa prière, — et jusque dans le

1. Cf. sur ce point VANDEUR, *La Sainte Messe*, Paris, 1924, p. 275.
2. Voir WILMART, *Pour les prières de dévotion*, Vie et Arts liturgiques, oct. 1923, p. 531. Dom Wilmart mentionne plus de 25 livres liturgiques s'échelonnant du XI[e] au XV[e] siècle, qui contiennent ce genre de formules.

rite mozarabe[1] — se prolongeait encore par une brève invocation exprimée par le texte du missel. Or si l'on compare cette invocation ou d'autres formules de même destination quoique un peu plus compliquées[2] avec les prières pour l'élévation, on est amené à affirmer leur étroite parenté : les secondes sont évidemment calquées sur les premières dont elles ont conservé le thème fondamental et jusqu'aux expressions. On peut même se demander — c'est au moins très vraisemblable — si dans certains cas l'une ou l'autre des formules d'élévation n'a pas été directement empruntée au rituel de la communion : ne serait-ce pas ce que suggère la liturgie des Carmes dont le missel, au XVII[e] siècle, prévoyait le *Salve salus mundi* pour la communion[3] ? Ailleurs, comme dans un missel de Gérone en Espagne, au XIV[e] siècle, ce pouvait être l'*Adoro te domine Iesu Christe*, formule plus communément en usage pour l'élévation[4]. En toute hypothèse, la priorité certaine de la salutation eucharistique pour la communion et la nature même de cette pratique autorisent fermement à ne pas chercher ailleurs l'origine de la salutation pour l'élévation : il n'y a pas eu seulement adaptation des formules de même type à une rubrique nouvelle suggérée par l'élévation, il y a eu transposition d'une partie importante de l'*Ordo* de la communion. Nous achèverons de le montrer plus loin en recherchant si les prières d'élévation ont été primitivement des prières privées, ignorées de la liturgie officielle. Pour l'instant, nous saisissons ici une des plus curieuses conséquences du déplacement de la « perspective » liturgique, en fonction de l'attraction exercée sur la piété par l'élévation aux dépens de la communion. Longtemps les deux pratiques pourront coexister : mais, comme nous le verrons bientôt, alors que les salutations pour l'élévation sont le point de départ de toute une floraison de prières et de rites appelés à parvenir jusqu'à

1. FERRERES, *Hist. del Mis. roman.*, Barcelone, 1929, p. 191.
Ferreres donne de nombreux textes qui établissent l'usage répandu en Espagne de la *salutatio corporis Christi*.
2. *Ave sanguis Christi et sanctissima caro in quibus salus mundi est et vita*, Pontifical de Mayence, XIII[e] siècle ; *Ave caro Christi, ave cibus angelorum, ave refectio animarum nostrarum, ave salus nostra, ave sanguis Christi ave potus super omnia dulcis et suavis, ave Corpus Christi*, missel de 1241. WILMART, *loc. cit.*
3. FERRERES, *Hist. del Mis. roman.*, p. 191.
4. *Op. cit.*, p. XLVI.

nous, l'*ordo* de la communion a été dépouillé de cette rubrique analogue qui avait si longtemps satisfait la piété sacerdotale.

Après ces remarques, il devient facile de comprendre pourquoi ce n'est pas dans ce groupe de prières d'élévation dont nous venons de dire l'origine qu'il faut chercher les traces des courants nouveaux de la spiritualité. Mais poursuivons notre enquête : elle va nous révéler aux XIV[e]-XV[e] siècles dans le formulaire des prières d'élévation une transformation profonde dont il suffira d'indiquer les étapes principales.

II. — L'Anima Christi

A l'exemple des salutations avant la communion qui complétaient les *prières* proprement dites dans lesquelles étaient précisées les grâces spirituelles qu'on attendait de la réception du Sacrement (et cela dès le XI[e]-XII[e] siècle), les « salutations » pour l'élévation ne tardèrent pas à comprendre assez normalement des additions du même genre : on ne s'en étonnera pas en se rappelant que ces invocations accompagnaient un rite spécial, le regard sur l'hostie élevée, qui avait en somme la valeur d'une communion spirituelle[1]. C'est pourquoi dès la fin du XIII[e] siècle, à côté d'une forme purement « invocatoire » de la prière *Ave principium nostre creationis*, le psautier de Lyre fournit une sorte de doublet plus prolixe, qui se termine par une prière proprement dite, une « oraison » :

« *Domine Iesu Christe fili Dei vivi, concede mihi famulo tuo, N. ut in finem vitae meae sacratissimum corpus tuum possim agnoscere, fideliter adorare, salubriter percipere, qui cum Deo Patre...*, etc.[2] »

Dans certains cas, comme ici, l'oraison pouvait simplement s'ajouter plus ou moins étroitement aux invocations. Ailleurs, l'*Ancren Riwle* l'indique[3], elle se détachait nettement des « salutations ». Mais à une époque qu'il est difficile de préciser, on en vint, dans un dessein évident de simplification pratique, à incorporer l'oraison à la « Salutation ». On aboutit ainsi pour

1. Cf. *Désir de voir l'hostie*, pp. 19-20, et *R. A.*, fév. 1928.
2. Dom Wilmart, *Vie et Arts liturgiques*, oct. 1923, p. 534.
3. Trad. Meunier, p. 30-31.

l'élévation à une nouvelle formule dont l'exemple le plus significatif est peut-être celui de l'*Anima Christi* : un rapide examen de cette célèbre formule composée au début du XIVe siècle[1] permet de constater que chacune des invocations qui en composent la première partie se double d'une requête personnelle par laquelle le fidèle cherche à s'appliquer les fruits de la Présence rédemptrice du Christ : O anima Christi SANCTIFICA ME. O corpus Christi SALVA ME... Quant à la seconde partie, à partir de *O bone Jesu*, elle est à peu près exclusivement « déprécatoire » : « *O bone Jesu exaudi me... Intra tua vulnera abscondi me, et ne permittas me separari a me. Ab hoste maligno defende me. In hora mortis voca me...* » Telle quelle, cette prière si brève et pourtant si pleine répondait exactement aux besoins des fidèles qui en regardant l'hostie élevée ne pouvaient se contenter d'une formule trop impersonnelle, purement invocatoire, incapable de traduire les élans de leur cœur, et surtout les consolantes perspectives de leur foi. Ainsi s'explique d'abord le grand succès et la vraie popularité de l'*Anima Christi* qui devint dans les livres d'heures manuscrits[2] et dans les livres d'heures imprimés, une des prières les plus classiques pour l'élévation.

Mais il faut remarquer que l'*Anima Christi* jouissait, aux yeux des chrétiens du XIVe ou du XVe siècle, d'une autre supériorité sur les anciennes « salutations ». Ces dernières prières, nous l'avons dit plus haut, n'étaient guère en accord avec la spiritualité « nouvelle » qui, à la suite de saint Bernard et surtout de saint François, entraînait de plus en plus les âmes, au moins les plus religieuses vers la contemplation émue de l'humanité du Christ en ses faiblesses les plus pitoyables. Si l'humanité du Christ y avait une place, c'était surtout sous l'aspect doctrinal si profondément exprimé par saint Augustin, d'instrument de salut par sa conjonction avec le Verbe divin : *per Christum hominem ad Christum Deum* avait dit le grand docteur, qui ajoute, pensant à l'Eucharistie : *ab eo quod manducavit homo ad illud quod manducant angeli*[3]. Mais depuis saint Augustin, le travail mystique n'avait pas chômé dans l'Eglise. Devant l'adorable Humanité du rédempteur, tant d'âmes, doci-

1. Dom WILMART, *loc. cit.* : le pape Jean XXII en est-il l'auteur?
2. On la rencontre 27 fois dans les livres d'heures inventoriés par M. Leroquais, c'est-à-dire dans près de la moitié de ceux de ces recueils manuscrits qui contiennent des prières d'élévation.
3. *Tract. in Joann.* XIII, 4 (P. L., t. XXV, col. 1494).

les à l'invitation du maître de la pensée médiévale, étaient passées, s'attardant avec le secret désir de s'établir à jamais par cet intermédiaire dans la possession du Verbe divin ! Elles avaient trouvé dans la contemplation de Jésus en croix tant d'ineffables consolations que maintenant, conformément à leurs suggestions et aux progrès de la théologie après la crise berengarienne, beaucoup de fidèles ne pouvaient s'approcher de l'Eucharistie, Corps du Christ, sans entrevoir en même temps, pour la plus grande satisfaction de leur piété, sa douloureuse passion, sa croix, son sang coulant du côté, ses plaies, bientôt son Cœur. Cette prédominence du pathétique dans la spiritualité, dont les « intellectuels » au moyen âge ne se défendirent guère, put atteindre son apogée au cours du XV[e] siècle. Déjà auparavant, dès la fin du XIII[e] siècle, les mêmes préoccupations exerçaient une influence dont témoignent, par exemple, les révélations de sainte Angèle de Foligno, si passionnée de la Passion du Christ : ce sont elles qui sans aucun doute contribuèrent à la genèse et au succès de l'*Anima Christi*.

Dans cette célèbre prière on retrouve le même thème fondamental que dans les anciennes « salutations » ; l'acte de foi en la présence du Christ avec son Corps, son Sang, son âme et sa divinité en même temps qu'en l'efficacité rédemptrice de l'Eucharistie. Toutefois la présence du Christ n'y est plus décrite d'une façon abstraite : c'est vraiment le Crucifié de chair que le fidèle extasié découvre sur la croix brusquement illuminée, avec — du moins dans une variante plus complète que l'on rencontre dans certains manuscrits, — non seulement l'eau qui s'échappe du côté ouvert, mais la couronne d'épine et la lance : « *O aqua lateris Christi lave me. O corona Christi compunge me. O lancea Christi sagitta me. O Crux Christi protege me. O passio Christi conforta me*[1]. ».

Dans cette fervente évocation, le fidèle semble, tant ardente est sa foi en la présence réelle, ne plus tenir compte des conditions mystérieuses où le sacrement nous la livre ; il ne voit plus dans l'hostie que le Christ auquel il souhaite d'être uni, pour y trouver, avec le pardon de ses péchés, l'avant-goût enivrant du bonheur éternel. Comme si les invocations ne suffisaient pas à ex-

1. Texte cité par Dom WILMART, Vie et Arts Liturgiques, oct. 1923, p. 532.

primer de pareils sentiments, la pièce se termine par une ultime supplication qui les reprend sous une forme moins imagée. Cette fois, nous sommes en droit d'assurer qu'il y avait là, dans cette prière jouissant d'une large diffusion du moins parmi les usagers des livres d'heures, un accent dramatique tout individuel, une langue nouvelle à laquelle l'esprit liturgique traditionnel était manifestement peu habitué. Il aurait été bien étonnant que l'*Anima Christi* eût été l'unique prière d'élévation ressortissant de la même inspiration : la dévotion à l'élévation et très spécialement à la vue des Saintes Espèces tenait trop de place dans la vie religieuse du moyen âge pour que les âmes pieuses n'aient pas souhaité disposer d'un choix plus varié de formules en accord avec les appels dominants de leur sensibilité. Il serait certainement facile de montrer que parmi les quelque cinquante prières d'élévation qui nous sont parvenues, plus d'une mériterait d'être rapprochée de l'*Anima Christi*. Toutefois, aucune de ces prières ne peut rivaliser avec les deux pièces qui sont sans doute les joyaux de cette littérature semi-liturgique : *l'Adoro Te et l'Ave Verum*.

*
**

III. — L'Adoro Te et l'Ave Verum

L'*Adoro te* était très certainement dans le principe une prière d'élévation[1] comme le prouve l'examen des manuscrits les plus anciens qui nous en ont transmis le texte. A cet argument, parfaitement établi par Dom Wilmart, il faut ajouter que saint Thomas, ou l'auteur inconnu de ce magnifique poème[2], a repris non seulement le thème fondamental de la littérature « d'élévation », mais qu'il s'est plus ou moins directement inspiré d'un texte déjà familier à la piété populaire.

Le plus ancien exemple de la très humble formule dont l'*Adoro te* n'est probablement qu'une paraphrase, d'ailleurs géniale, se rencontre peut-être dans la *Somme Théologique* d'Alexandre de Halès, composée à une époque antérieure à la rédaction

1. Dom Wilmart, *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te, passim.*
2. L'attribution à saint Thomas offre, en effet, d'assez sérieuses difficultés (Cf. Wilmart, *op. cit.*, et Gaudel, *Revue des Sciences religieuses*, avr. 1930), mais le problème reste toujours ouvert.

présumée du poème de saint Thomas. Elle se présente ici sous cette forme : « *Adoro te, Iesu Christe, Salvator qui per mortem tuam redemisti mundum, quem credo sub hac specie quam video contineri*[1]. » On la retrouve presque mot pour mot dans un missel espagnol d'avant 1411 : « *Adoro te domine Iesu Christe fili Dei vivi, Salvator mundi qui per tuam sanctissimam passionem redemisti mundum, quem ego credo esse hic verissime sub istis speciebus*[2]. » Telle quelle, cette prière toute théologique, d'une rigueur catéchistique, appartient évidemment à la première époque des formules de prières pour l'élévation : on peut la rapprocher de l'*Ave Salus* et des invocations qui en dérivent. Là aussi nous sommes en face de la même idée générale : Présence réelle, Rédemption, et d'un acte de foi que ne vient compléter aucune demande personnelle, aucune « oraison » proprement dite. On remarquera cependant que la « salutation » (*Ave*) est ici remplacée par « l'adoration » (*Adoro*), et que l'affirmation de la présence réelle est sinon plus accentuée, du moins plus directement et plus rigoureusement exprimée. Du reste, comme l'*Ave salus*, l'*Adoro te* se rattache à un véritable cycle de prières, greffées sur un noyau primitif, peut-être cette simple invocation que le décrétiste Vincent Hispanus (cité par Jean André[3]) — vivant au début du XIIIe siècle — recommandait pour l'élévation :

Te adoro, te verum Corpus Christi confiteor.

De ce cycle dépendrait sans doute, parmi d'autres, la prière française, privée de toute allusion à la Passion rédemptrice, qu'on rencontre dans un livre d'heures de Toul (vers 1450) :

« *Je t'adore dévotement,*
Sire Jhesu, lequel je crois
estre sacré divinement
sous les espesses que je vois[4]. »

Là aussi, comme pour l'*Ave Salus*, à côté de variantes abrégées, nous en rencontrons d'autres qui sont de véritables para-

1. Alexandre DE HALÈS, *Somme théologique*, p. IV, q. X, De Eucharistiae (je cite d'après l'édition de Cologne, 1653, p. 290).
2. FERRERES, *Historia del misal romano*, Barcelone, 1929, p. 154.
3. Jean ANDRÉ, loc. cit.
4. LEROQUAIS, *Livres d'heures*, II, p. 80.

phrases. C'est le cas notamment d'une prière du xive-xve siècle, en dialecte méridional, qu'on lit dans le livre des Statuts de la Confrérie de la Vraie-Croix[1] :

Ador vost Crist vida e via,
e uertat ses defalhimen,
Prezes carn ses corrupmen ;
et en la Cros per nostra vida
Volgues morir ab greu turmen :
Aisim perdonas mos peccatz,
Com ieu cre veraiamen
Que veray Dieus et verais homs
Es en aquel Sant Sagrament
Si que al derrier die de ma vida
prenças mi arma salvamen.
Amen.

Ici l'acte de foi est joint à une prière personnelle où transparaît, en même temps que la pitié du fidèle pour celui qui « sur la Croix pour notre vie voulut mourir en grand tourment », la vive espérance de son salut que Dieu lui accordera, en récompense de sa foi au Saint-Sacrement.

Quand on a parcouru la série de ces textes, de provenance si différente à première vue, on ne peut s'empêcher d'être convaincu que l'auteur de l'*Adoro te* n'a pas dédaigné lui-même de puiser dans ce très humble folklore religieux et de paraphraser la très simple prière qui appartenait sans doute à un usage assez étendu. Les cinq premières strophes de l'*Adoro te* ne font guère autre chose que de développer la première partie de cette prière (acte de foi en la présence réelle) ; la seconde, se retrouve dans les trois avant-dernières strophes (mort rédemptrice du Sauveur)[2]. Au surplus l'auteur du poème a obéi aux préoccupations que nous avons déjà décelées dans la rédaction de l'*Anima Christi :* il a voulu transformer la salutation en prière complète et il a essayé d'introduire dans le cadre théologique quelque chose de l'humaine émotion — où la pureté des vues religieuses atténue le

1. *Mélanges Cabrière*, t. III, Paris 1899, p. 441.
2. Les dernières strophes étaient parfois appliquées à l'élévation du calice à laquelle convenait si bien l'image du pélican, figure de Jésus-Christ, abreuvant ses enfants avec le sang découlant de son côté.

pathétique — que les âmes de son temps éprouvaient en présence de l'Humanité du Christ.

Au total, l'*Adoro te* est une magnifique réussite, un poème d'une facture achevée qu'aucune fausse note ne ternit. Mais il faut reconnaître que par cette perfection même, à cause de cette richesse de nuances toujours si heureusement exprimées, sans parler de sa longueur, l'*Adoro te* était peut-être, à titre de prière destinée à être récitée privément, peu propre à devenir très populaire : ainsi s'explique qu'on la rencontre si rarement dans les livres d'heures, et qu'elle se soit réfugiée dans les recueils de dévotion du xv[e] siècle moins répandus, quoique plus intéressants[1].

L'*Ave verum*, au contraire, paraît bien avoir eu une vogue comparable à celle de l'*Anima Christi :* on le rencontre jusqu'à 18 fois dans les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale, il figure en bonne place dans les recueils du xv[e] siècle et déjà parmi les prières d'élévation que le dominicain méridional Bernard de Parentinis recommandait dans son *Lilium Missae* (première moitié du xiv[e] siècle). Avec l'*Anima Christi*, c'est l'une des rares formules que les rédacteurs des livres d'heures imprimés ont retenues, parfois sous une forme étrange, mi-française, mi-latine, comme dans le livre d'heures de Verard (1488) : *Ave* celui que nous croyons, *Verum Dieu* et humaine nature, *Corpus* fait sans corruption, etc. D'une facture moins achevée que l'Adoro te, l'*Ave verum* se rapproche — mieux que l'*Anima Christi* — des invocations du type de l'*Ave salus :* la prière apparaît seulement dans la dernière strophe, et encore sous la forme discrète d'un appel à l'assistance et à la miséricorde de Jésus au moment de la mort :

Esto nobis praegustatum
Mortis in examine
O Jesu dulcis ! o Jesu pie !
O Jesu fili Mariae !
Tu nobis miserere.

On notera cependant que cette finale n'est pas sans analogie

1. Wilmart, p. 35. Dom Wilmart note ici qu'un seul livre d'heure de la Bibliothèque nationale contient l'Adoro te : « les heures de Frédéric d'Aragon » (1496-1504).
2. Paris, 1531, fol. 91.

avec l'oraison terminale de l'*Anima Christi* et avec la dernière strophe de l'*Adoro te* : cette supplication au Christ en vue de la mort semble bien avoir été « de style » pour les prières que leurs auteurs destinaient à l'élévation : l'un des effets promis à ceux qui regardaient l'hostie n'était-il pas une très spéciale assistance à l'heure suprême ? Au reste le rédacteur inconnu de l'*Ave verum*, par son franc réalisme, notamment l'évocation du côté perforé du Christ d'où l'eau s'écoule avec le Sang, visait évidemment à toucher la sensibilité des fidèles, à parler au cœur autant qu'à l'esprit : et cela, autant que les observations précédentes, nous autorise à ranger cette prière parmi les pièces de la « seconde époque » de la littérature d'élévation, celle où il est possible de retrouver une influence très nette des formes nouvelles de la spiritualité.

*
* *

IV. — Les prières d'élévation et le culte public

Il nous faut maintenant, pour achever de dégager l'idée maîtresse de ce travail, essayer de préciser dans quelle mesure cette littérature a pu véritablement pénétrer aux confins de la liturgie proprement dite, dans les usages du culte public : n'est-elle pas, comme on est d'abord porté à le croire en en retrouvant les éléments dans les livres d'heures, restée d'usage exclusivement privé ? On peut admettre en effet, au moins d'une façon générale, avec Dom Wilmart, que ces prières « étaient destinées aux laïques et composées pour eux ». Cette remarque toutefois appelle un certain nombre de réserves.

Tout d'abord, nous l'avons vu plus haut, les premières formules d'élévation provenaient d'une simple transposition des salutations pour la communion : comme ces dernières n'étaient visiblement pas réservées aux laïques, on est amené à se demander si les prières d'élévation n'avaient pas dès l'origine, au moins dans certains cas, un caractère public : en ce sens qu'elles étaient récitées par le célébrant au cours du service divin. Ainsi s'expliquerait la présence de l'une ou l'autre dans les missels, v. g. un missel de Chartres de la seconde moitié du XIVe siècle[1], ou encore un missel de Valence du XVe siècle[2].

1. Cf. LEROQUAIS, *Sacramentaires et missels*, loc. cit., cf. supra.
2. FERRÈRES, *Historia del misal romano*, p. 155

Au témoignage des missels, il faut ajouter celui des liturgistes. Nicolas de Blony réserve cette pratique aux laïques, au peuple : *possunt dici a populo*, écrit-il dans son *Tractatus sacerdotalis*[1]. Avant lui, Bernard de Parentinis (XIVe s.) dans son *Lilium Missae* était moins affirmatif[2] : il remarquait seulement, quant à la manière de prier à l'élévation du Corps et du Sang, que chacun pouvait choisir une formule selon sa dévotion (*ad hoc potest dici quod secundum devotionem cujuscumque, non sunt determina ad hoc verba aliqua*), sans préciser que le célébrant, lui, n'avait rien à ajouter au texte du canon. Mais nous rencontrons plus tard une affirmation qui ne laisse place à aucun doute, celle du liturgiste italien Ciconiolanus. Celui-ci, dans son *Directorium divinorum officiorum* (Paris 1559) mentionne formellement la pratique, familière à certains prêtres de sa connaissance, d'adorer le Seigneur à haute voix après la consécration. Il ajoute que, longtemps, il a cru pouvoir se permettre cette liberté, et il cite la formule dont il se servait, tout en avouant avoir renoncé à cette coutume pour ne pas favoriser la dévotion de certains confrères, plus intempérante que la sienne[3].

Il n'est pas douteux que si quelques prêtres plus éclairés éprouvaient une sorte de scrupule à « enrichir » la prière officielle de l'Eglise avec des formules laissées à leur libre choix, un grand nombre devait sans hésiter approprier à cette circonstance l'une ou l'autre des prières qui avaient la faveur des fidèles : à telles enseignes qu'un manuscrit du XVe siècle va jusqu'à qualifier l'Adoro te : « l'oraison de saint Thomas d'Aquin que celui-ci disait en présence de l'hostie consacrée »[4], c'est-à-dire sans doute après la Consécration de la Messe. Au reste, le caractère semi-officiel de cette pratique est suffisamment attesté par le soin manifeste avec lequel les décrétistes les plus fameux l'autorisent en recommandant telle ou telle formule.

Tout indique, par conséquent, que l'usage de réciter une formule spéciale au moment de l'élévation, réservé peut-être finalement aux laïcs, en pratique était familier à plus d'un prêtre qui ne pouvait résister sur ce point aux suggestions de sa dévotion,

1. EDIT. DE LYON, 1550, p. 280.
2. EDIT. DE PARIS, 1531, *loc. cit.*
3. Cité par LEGG, *Tracts on the Mass*, p. 186.
4. WILMART, *Trad. litt. et text.*, p. 166.

encouragée d'ailleurs par le libéralisme indulgent des autorités ecclésiastiques.

*
* *

V. — Des prières d'élévation aux saluts du Saint Sacrement

Mais voici qu'avant la fin du moyen âge une autre circonstance va accentuer le caractère semi-liturgique des prières d'élévation, du moins de quelques-unes des formules en usage : elles vont donner lieu à des fondations spéciales, ayant pour but, le plus souvent, de les faire chanter au cours des offices.

Parmi les premières à bénéficier de ces fondations, la plus fameuse fut sans conteste l'*O Salutaris*, qui pourtant trouvait rarement place dans les livres d'heures parmi les prières d'élévation. Dès les premières années du XVIe siècle, nous rencontrons à Langres un exemple d'une fondation de ce genre, inspirée peut-être par le cérémonial de la Fête-Dieu, prescrivant le chant du *Verbum supernum* dont l'*O Salutaris* n'est qu'une strophe détachée[1]. J'ai cité naguère le *Gaudete Flores* et l'*Ave verum*, fondés pour l'élévation au début du XVIe siècle, respectivement à Sainte-Eminie au diocèse de Mende et aux Blancs-Manteaux de Paris[2]. A pareille date, l'*Ave verum* n'était certainement plus une prière absolument privée : j'en trouve la preuve dans la fondation de Jean de Bainast, chanoine de Noyon, en 1499, à la cathédrale d'Amiens[3] : « d'une anthaine *Ave verum Corpus* après Complies... au jour du Sacrement, ... et se continuera, ajoute le texte, et sera enchantée chaque jour durant les octaves jusqu'au jour des octaves d'icelluy sacrement... auquel jour desdits octaves en la fin desdites Complies se chante en icelle église l'anthaine *Homo quidam...* » : n'est-il pas significatif ici que l'*Ave verum*, chanté comme l'*Homo quidam*, est qualifié d' « anthaine » au même titre que cette dernière pièce ?

Il serait évidemment capital de découvrir à quelle date approximative et dans quelles conditions put avoir lieu le passage de la prière vocale, à voix basse, purement privée, à la prière à voix

1. *Désir de voir l'hostie*, p. 61.
2. *Désir de voir l'hostie*, p. 61.
3. Arch. départ. Somme, G. 1070.

haute et au chant solennel. Est-il possible d'établir que le chant de ces prières a précédé ou suivi leur chant aux cérémonies où elles vont bientôt figurer avec tant d'éclat : les cérémonies d'exposition ? Je suis porté à croire qu'il n'y a pas à chercher ici de loi générale : si, pour l'*O Salutaris*, le chant pour l'exposition précéda peut-être le chant pour l'élévation, rien ne prouve qu'il en ait été de même pour l'*Ave verum* : cette pièce n'est-elle pas qualifiée d'*antiphona* et marquée *ad elevationem* dans un missel d'Angers du xve siècle[1] ? En outre, il n'est pas sans intérêt de noter que l'*Ave salus mundi* est appelé *antiphona* (A. A.) dans le missel de Chartres, déjà cité plus haut : pourquoi ne pas admettre que ces prières, récitées parfois à voix basse par le célébrant dans les Messes privées, étaient souvent aussi chantées lors des grand'messes ? Comme ce missel date de la seconde moitié du xive siècle, ce serait donc avant la fin de ce siècle qu'il faudrait placer le passage des prières d'élévation de l'usage privé à l'usage public.

Au demeurant, l'institution de cérémonies nouvelles, bientôt très populaires, n'allait pas tarder à conférer à quelques-unes de ces prières une publicité autrement effective. L'élévation en effet n'avait pas été la seule pratique à résulter et à bénéficier de la dévotion médiévale à la vue des Saintes Espèces : parallèlement, l'exposition publique du Saint Sacrement, prolongeant l'ostension de l'hostie en dehors de la Messe, avait bientôt connu une semblable faveur. Procédant d'une même inspiration que l'élévation, les cérémonies médiévales d'exposition se rattachent aussi historiquement à la célébration de la Fête-Dieu. Comme l'a montré récemment le P. Browe dans un travail fort documenté[2], c'est à l'occasion de la Fête-Dieu que s'organisèrent d'abord des cérémonies spéciales comportant l'exposition avant la procession, et la bénédiction après, avec des chants empruntés à l'office du Saint-Sacrement. Nous avons là un usage très ancien, puisque nous le trouvons mentionné à Wurzbourg en 1381, où l'on chantait, au retour à la cathédrale, l'*O quam suavis*, et l'*O Sacrum Convivium*, et peut-être même dès 1301, à Hildesheim, où une station pendant la procession aurait été prévue avec chant

1. Leroquais, *Sacramentaires et missels*, n° 625.
2. Browe, *Enstehung der Sakramentsandachten*, Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft, 1927, pp. 83 et suiv.

de l'*O admirabile precium*. De la Fête-Dieu ce genre de cérémonies ne tarda pas à être transposé aux messes du Jeudi en l'honneur du Saint Sacrement, lesquelles, au moins dans l'Allemagne du Nord, comportaient l'exposition, avant même la fin du XIV[e] siècle. Par une nouvelle étape, et pour des raisons sur lesquelles, à notre avis, le P. Browe ne s'explique pas suffisamment, les cérémonies d'exposition, rites et chants compris, se détachèrent à la fois de la Fête-Dieu et des messes du Jeudi. Ainsi furent rendues possibles les fondations du type de celles que l'on rencontre à Hildesheim en 1493. Appelées *stations* et combinées avec des processions, elles comprenaient essentiellement l'exposition du Saint Sacrement sur un autel dédié à l'un ou l'autre saint. Après Complies, un prêtre allait chercher le Saint Sacrement au « tabernacle », au chant de l'*O Sacrum Convivium*, puis de l'*O Salutaris*. Arrivé à l'autel-reposoir, il donnait la bénédiction, puis plaçait le Saint Sacrement dans son tabernacle, c'est-à-dire ici une monstrance. L'enfant de chœur encensait : suivaient diverses antiennes ou répons, après quoi le prêtre montrait le Sacrement dans son « tabernacle », au chant de l'*Ecce Panis Angelorum* (et de diverses autres pièces). Au *Tantum ergo*, le prêtre donnait la bénédiction, puis ajoute le texte, « le chœur doit chanter le psaume *De Profundis* et le prêtre qui a porté le Saint-Sacrement doit lire le verset à la manière accoutumée, comme on fait après le *Salve Regina*[1]. »

Sans examiner encore si nous avons ici les éléments essentiels et comme une première ébauche des Saluts du Saint-Sacrement, il suffira pour l'instant de relever dans ce texte la mention de l'*O Salutaris* devant l'hostie exposée dans une monstrance, dès avant le temps où le chant de cette pièce à l'élévation allait avoir et garder la vogue que l'on sait[2] : indice assez clair de l'aisance avec laquelle on utilisait indifféremment les mêmes formules dans les deux cérémonies qui rivalisaient pour exprimer la dévotion populaire à la vue de l'hostie. Dès ce temps-là et sans doute dès le XIV[e] siècle, les fidèles se persuadaient de plus en plus que l'ostension de l'hostie gardait toute sa valeur en dehors de

1. Browe, *op. cit.*, p. 95.
2. En Suède, dès 1412, nous savons que l'O Salutaris était déjà chanté devant le Saint-Sacrement exposé avant la grand'messe les jours de fête (Browe, p. 88).

la Messe : en conséquence, nul n'était besoin de réserver exclusivement à l'élévation les prières de tout genre que la Présence visible de l'Eucharistie avait suggérées. Déjà dans le missel de Chartres, l'*Ave salus mundi* est qualifié d'une manière qui justifie notre interprétation : oratio dum fit levatio in missa, *vel aliter presens Corpus Christi*. Ce qu'on appréciait dans l'élévation, — surtout la possibilité de voir et d'adorer les Saintes Espèces,— ne le retrouvait-on pas dans les cérémonies d'exposition ? Dès lors pourquoi s'interdire d'utiliser dans ces cérémonies d'autres antiennes que celles de l'office du S. Sacrement : ne connaissait-on plus les « salutations » anciennes si longtemps familières à la dévotion individuelle et plus encore ces petits poèmes si parfaitement chantants dont l'*Ave Verum* est un des exemples les plus réussis ? Ainsi s'explique que quelques-unes de ces pièces, notamment l'*Ave verum*[1], les seules qui devaient finalement vaincre l'oubli des siècles, se soient réfugiées dans les cérémonies d'exposition, comme suffit à l'établir la pratique en usage de nos jours aux saluts du Saint-Sacrement. Au reste, pour ne rien dire encore des raisons plus complexes qui déterminèrent peu à peu des fondations de ce genre, l'existence même de ces prières et leur singulière popularité ne furent certainement pas des moins efficaces ; beaucoup de fidèles, de ces riches particuliers qui possédaient des livres d'heures, avaient pris l'habitude de murmurer ces formules à la messe ; ils en avaient tellement goûté la douceur et gardé l'édifiant souvenir qu'ils durent chercher à prolonger par ce moyen et à étendre le bienfait d'une prière si chère à leur piété. Alors que d'autres prières comme l'*Anima Christi*, se prêtant moins au chant, devenaient prières d'action de grâces après la communion, pour l'usage purement privé, ce fut surtout à titre de motet pour l'exposition du Saint Sacrement que l'*Ave Verum* devait garder la popularité qu'il avait acquise sur les lèvres de ceux qui adoraient l'hostie élevée. Cependant l'*O Sa-*

1. Je trouve la mention, dans une pièce d'archives (Arch. départ. Seine-Inférieure, G. 6584), d'un *Ave verum* chanté à l'église Saint-Gervais de Rouen, comptes de juin 1570 : « à la dite Eglise en apportant la Sainte Hostie de Saint-Mar », par conséquent à une cérémonie d'exposition. Par contre, dans le missel de 1433, dit de Murri (B. Méjanes, ms 1039), l'*Ave verum* tient lieu de deuxième oraison avant la communion. Cf. E. Marbot, *Notre liturgie aixoise*, Aix, 1899, p. 49. Tout ceci ne fait que confirmer l'unité profonde de cette littérature de dévotion, en dépit de la diversité des usages, diversité relative, si, comme nous le pensons, il y a une sorte de continuité entre « salutation », « élévation » et « exposition ».

lutaris continuait glorieusement une double carrière et l'*Adoro te* trouvait, lui aussi, dans les cérémonies d'exposition le succès que, caché dans la foule anonyme des prières d'élévation, il avait si longtemps attendu.

*
* *

Le passé spirituel et liturgique que nous venons d'évoquer dans ces quelques pages n'est donc pas totalement aboli. Sans doute, il y a bel âge que les fidèles ont perdu l'habitude de réciter au moment de l'élévation l'une ou l'autre des nombreuses formules dont nous avons essayé de raconter l'histoire. Faut-il en conclure pourtant que les prières d'élévation ne sauraient plus avoir pour nous qu'un intérêt archéologique ? Rien ne serait plus inexact. De l'effort de rénovation spirituelle qu'elles constituaient, écho du mouvement général de la piété médiévale, la liturgie ecclésiastique traditionnelle informée de l'esprit romain des siècles antérieurs a pu réussir à se dégager à peu près totalement, il n'en reste pas moins que les Saluts du Saint Sacrement nous permettent d'écouter et de chanter quelques-unes des plus belles strophes où la piété du Moyen Age avait déposé le meilleur de ses intuitions religieuses en présence de l'Hostie. Dérivant plus ou moins directement du désir, si médiéval aussi, de voir l'Eucharistie, les saluts du Saint-Sacrement, expression la plus caractéristique de la dévotion eucharistique moderne, sont donc encore, au moins par les prières qui en constituent l'un des traits essentiels, un legs du Moyen Age : il nous restera à y retrouver, dans un article ultérieur, l'influence non moins capitale d'une autre dévotion, coextensive à celle de l'humanité du Christ, non moins chère à ce titre aux contemporains de saint Bernard et de saint François : la dévotion à la Sainte Vierge.

Issy.

EDOUARD DUMOUTET.

L'APOLOGÉTIQUE DE LOURDES
ET LES MIRACLES DU CHRIST

La question du miracle et les multiples problèmes qu'elle suscite sont d'une importance capitale pour le croyant qui veut penser sa foi, ou pour l'esprit encore en quête de vérité religieuse. Aussi n'est-il pas inutile d'en étudier tous les détails : les difficultés mêmes les plus inattendues peuvent conduire à préciser efficacement tel ou tel point de la doctrine.

Il en est ainsi du sujet que nous voudrions aborder ici.

I

Il peut se formuler ainsi :

Médecins et théologiens sont d'accord pour faire une critique de plus en plus sévère des cas de guérisons extraordinaires obtenues à Lourdes, ou par l'intercession de personnages dont on instruit le procès de béatification. Aucun fait, même si prodigieux qu'il paraisse, n'est retenu — tel est en effet le mot consacré — que si une enquête médicale rigoureuse s'est acharnée sur lui. Ce n'est qu'une fois que les cliniciens, les hommes de laboratoires, depuis le radiologue jusqu'au bactériologiste, ont déclaré que le fait n'est pas expliqué par la science, que cette guérison, pour en rester à cet ordre de phénomènes que nous connaissons particulièrement, sera inscrite parmi celles que l'on retient.

« Eh bien, disent les adversaires de la foi chrétienne : si vous admettez que telle doit être l'attitude en présence de faits contemporains, comment n'appliquez-vous pas la même sévérité pour les miracles que vous prêtez aux saints de jadis, et notamment pour les miracles du Christ ? Où donc est le bureau médical qui a estampillé les caractères cliniques de la paralysie

du malade que quatre hommes portaient et qu'il fallut passer à travers le toit tant la foule était dense autour de Jésus ? Qui donc l'a examiné après les paroles salvatrices qui remettaient les péchés ?

Qui donc a rédigé un certificat scientifique constatant que la fille de Jaïre était bien morte et non pas simplement en coma ou en léthargie ou en crise hystérique ?

Faites, Messieurs les chrétiens, tout ce que vous voudrez pour essayer de nous convaincre de la réalité des guérisons de Lourdes, pour nous démontrer qu'il s'agit bien de guérison vraie de maladie vraie comme vous le dites : plus vous insistez, plus s'évanouit la réalité des miracles de Celui que vous reconnaissez comme Fils de Dieu, et plus s'effondre la base même de votre foi au miracle. »

Telle est la question. Comme elle m'avait été posée plusieurs fois à la suite de conférences publiques sur Lourdes, j'y ai fait allusion quelque part dans mes dialogues[1].

Que faut-il en penser ?

Cheminons pas à pas pour arriver à voir la vérité.

II

Commençons par ne pas nier le problème, et surtout par ne nier aucun des deux faits antagonistes dont le rapprochement cause la difficulté.



Et d'abord ne cessons pas de reconnaître l'utilité d'une critique très sévère des guérisons produites à Lourdes ou proposées pour le procès de béatification de quelque saint personnage.

Je pense qu'il est inutile d'insister sur ce point et de reprendre une fois encore la démonstration de la nécessité de cette espèce de police, grâce à laquelle sont éliminés radicalement les cas douteux, les maladies dont le diagnostic reste vague ou dont la gravité est plus apparente que réelle, les descriptions qui ne s'accompagnent d'aucun signe objectif contrôlable, les améliorations passagères ou explicables par le jeu naturel de l'émotion ou de la confiance.

1. *Lourdes et le miracle.* Dialogues de médecins. Paris. Bloud et Gay, 1930.

Souhaitons, bien au contraire, que la sévérité se fasse rigoureuse, que seuls, absolument seuls, soient retenus les cas indéniables et que tout homme de bonne foi scientifique reconnaîtra comme dûment établis quelle que soit l'interprétation métaphysique qu'il en donne. Des pages comme celles que publiait la *Revue Apologétique* d'août 1930 sur les miracles de saint Janvier[1], devraient être répétées dans toutes les revues catholiques pour servir de modèle d'esprit critique.

Et plut à Dieu que nulle feuille, à Lourdes ou ailleurs, bien intentionnée sans doute, mais mal instruite de la gravité de sa manière de faire, ne donnât jamais asile à des récits qui n'ont pas subi ce contrôle scientifique rigoureux. Le désir d'édifier ne saurait rendre l'erreur bienfaisante.

*
* *

En ce qui concerne l'autre volet du dyptique, ne méconnaissons pas non plus ce qu'il y a d'exact dans l'affirmation de nos adversaires, à savoir que nous n'avons pas d'étude médicale précise, sur l'état clinique, avant et après, des miraculés de Jésus.

J'ai signalé ailleurs le curieux livre peu commun, je crois[2], publié à Toulouse en 1620 par Guillaume Ader : « Guillelmi Ader Medici Enarrationes, de Aegrotis et morbis in Evangelio. Opus in miraculorum Christi Domini amplitudinem Ecclesiae Christianae elimatum ». Dans ce bouquin, divisé en quatre parties, notre confrère toulousain s'applique à démontrer la réalité clinique des maladies guéries par le Christ et leur incurabilité par les moyens naturels. Il passe ainsi en revue les lépreux, les paralytiques, la femme figée dans sa courbature dont parle saint Luc (XIII), le lunatique, etc., etc...

Ader se donne beaucoup de mal et ne convainc pas. Ou, s'il a convaincu jadis ses contemporains, il ne nous convainc plus à l'heure actuelle. Les arguments qu'il développe, par exemple, à propos de la mulier inclinata nous paraissent enfantins, tant nous sommes devenus exigeants pour la discrimination d'une attitude spasmodique.

1. H. THURSTON : le « *Miracle de saint Janvier* » (traduit de l'anglais par Mgr Boudinhon).
2. J'en dois la possession au docteur Eymin, de Marseille, auteur d'une thèse absolument remarquable et totalement méconnue sur les « médecins et philosophes grecs ». Lyon, Stork, 1903.

Mais cette impression d'insuffisante précision clinique n'est pas particulière aux miracles du Christ ni à ceux des saints de jadis. La science va si vite actuellement que, malgré la rigueur apportée aux examens du Bureau des constatations, les enquêtes d'aujourd'hui paraîtront demain avoir porté sur des documents insuffisants. De Rudder n'a pas été radiographié avant sa guérison puisqu'il mourut en 1898 et que l'exhumation fut faite en 1899, exhumation qui permet de recueillir les os de ses deux jambes avec le cal si étrange des deux os de la jambe gauche. Ces os sont conservés à l'évêché de Bruges et leur moulage orne le Bureau des constatations de Lourdes. On n'a pas fait de biopsie du cancer de la langue de Catherine Lapeyre, car on était en 1899.

Ainsi nous n'avons pas, de ces cas relativement récents, une étude qui se présente avec toute la rigueur scientifique que nous demandons de nos jours.

Mais bien mieux, les enquêtes si serrées que nous exigeons aujourd'hui paraîtront, dans l'avenir, insuffisantes, peut-être très bientôt. Que demain soit découvert un signe absolu, indubitable, de cancer de l'estomac ou un signe irréfutable de l'ulcère, toutes les observations actuelles de troubles gastriques sembleront manquer de précision : siège et heure de la douleur, aspect et analyse chimique des vomissements et des selles, radioscopie, voire même biopsie, tout cela nous paraîtra peut-être pouvoir se rencontrer pareillement dans deux affections très voisines, que nous confondons actuellement, le cancer A et le cancer B si vous voulez, l'ulcus alpha et l'ulcus gamma... et une observation aussi claire que celle de Mlle Delot laissera nos confrères de demain hésitants : il leur semblera que notre affirmation diagnostique actuelle, et donc notre pronostic, et donc notre émerveillement devant la guérison ne sont que l'effet de notre ignorance, non coupable certes, mais trop réelle cependant.

A moins que la science évolue dans un sens absolument contraire et se développe du côté de la connaissance plus directe de l'esprit, et que nous n'examinions plus la vie comme du dehors, mais que notre investigation porte plus immédiatement sur l'âme et que ce soit en elle que nous lisions en quelque sorte le corps, comme cela est décrit par anticipation dans une page célèbre de Bergson. Alors, évidemment, tout notre effort dia-

gnostic actuel, avec nos appareils, nos mesures, tout cela paraîtrait sans valeur, sans précision, aux yeux d'une science qui ne tiendrait plus pour certaines que les investigations psychiques.

Quoi qu'il en soit de ces perspectives, nous pouvons tenir pour assuré que, dans un avenir très rapproché, les contrôles que nous jugeons suffisants actuellement, n'auront plus le même crédit. La technique d'examen d'un miraculé, à Lourdes ou ailleurs, sera différente. Est-ce que, pour autant, les conclusions que nous portons aujourd'hui sur les cas soumis à notre appréciation, et pour lesquels nous déclarons qu'ils dépassent ce que nous savons des forces habituelles de la nature, est-ce que ces conclusions cesseront d'être valables, et faudra-t-il ne plus tenir pour miracle ce que nous croyons tel aujourd'hui ?

Ainsi — et j'élargis le débat — la conclusion portée aujourd'hui : cette guérison est un miracle, risque-t-elle d'être mise en suspicion demain, grâce aux progrès de la science et notre croyance n'est-elle possible qu'en raison même de notre ignorance ?

Voilà ce qu'il importe de bien voir.

C'est le problème même que nous avons à résoudre : il revient, en définitive, à préciser quelle est la place et quel est le rôle de l'investigation médicale ou scientifique, disons d'un mot l'investigation critique, dans la croyance au miracle.

III

Or, il ne faut pas se le dissimuler, il y a un très grand nombre de gens qui, de très bonne foi, font à cette partie critique une place beaucoup trop grande.

Ils raisonnent comme si c'était *parce que* la science ne rend pas compte d'un fait que ce fait est miraculeux. Ils disent : voilà une guérison que la science ne peut pas expliquer, ils poussent la conclusion jusqu'à dire : ce fait restera à jamais inexplicable par la science, *donc* c'est un miracle et il a Dieu pour auteur. Le recours à l'explication par Dieu n'est, pour ainsi parler, qu'une conclusion négative : c'est parce qu'on ne peut pas mettre en positif une explication scientifique que force est bien de recourir à l'explication par Dieu.

Evidemment à ceux qui pensent ainsi — et ils sont légion —

l'objection que nous étudions ici doit paraître redoutable. Je me mets un instant à leur place : j'aurais toujours peur que surgisse quelque nouvelle découverte scientifique qui vienne donner une explication rationnelle de la guérison de de Rudder, par je ne sais quelle influence tellurique, ou cosmique ou autre, qui ne se serait produite spontanément que ce jour-là, mais que quelque savant arriverait enfin à capter, à manier, prodiguant ainsi les cicatrisations des os, même pourris, voire leur régénération.

Pour ces esprits-là, il peut, en effet, être très troublant qu'il n'y ait nulle part de protocole d'examen du lunatique de l'Evangile. Car quoi donc va les assurer qu'il s'agit bien d'une possession, méritant l'exclamation du Christ : « O generatio infidelis et perversa », et non d'un épileptique ou hystéroépileptique, dont les Synoptiques nous disent qu'il pousse un cri et tombe dans le feu ou dans l'eau, avec de l'écume aux lèvres. Et quelle preuve, j'entends preuve expérimentale, pourra convaincre ces esprits, que la guérison racontée est bien réelle, et non pas seulement la fin d'une crise momentanée ?

Si la conclusion : « c'est un miracle », est au bout d'un raisonnement, d'une sorte d'argumentation scientifique ou médicale, et n'est admise par l'esprit que comme substitution à l'aveu : la science n'explique pas ce fait ; s'il en est ainsi, l'objection porte et nous ruinons l'apologétique des miracles du Christ en bataillant pour celle de Lourdes.

*
* *

Mais, précisément, la question est de savoir si c'est *parce qu'on n'a pas* d'explication scientifique à donner d'un fait qu'il peut être étiqueté miraculeux, ou bien si c'est sur des caractères positifs que se fonde cette affirmation, que se base cette croyance.

Or c'est bien cette seconde affirmation qui est la vérité : c'est par des caractères positifs que se révèle la qualité supranaturelle du fait, sa miraculosité, si j'osais forger le mot.

De telle sorte qu'un fait qui présente de tels caractères et qui, à cause d'eux, est un miracle, défie à tout jamais la critique scientifique. *C'est parce qu'il est produit par Dieu qu'il restera*

à jamais inexplicable par la science, au lieu d'être (comme plus haut) attribué à Dieu parce qu'inexpliqué par la science.

Alors toute difficulté s'évanouit. Que dans dix ans, cent ans, la clinique médicale emploie de tous autres procédés d'examen et fonde sa certitude sur des méthodes d'investigation tellement différentes des nôtres que nos enquêtes actuelles restent inintelligibles aux médecins d'alors, cela n'importe nullement.

Parce que la guérison de Rudder est un miracle, jamais la science ne l'expliquera, précisément pour cette raison qu'elle est un miracle. Et elle s'avère miracle, non pas seulement parce que la science contemporaine ne l'a pas expliquée, mais parce qu'elle présentait des caractères spécifiques.

Le fait d'être actuellement inexpliqué par la science est *un* de ces caractères, mais non le seul, ni même le plus important. Esquisser l'étude de ces caractères marquera la place que la critique scientifique, médicale tient dans l'ensemble des opérations par lesquelles l'esprit arrive à acquiescer au miracle.

IV

Ces caractères, ou mieux ce caractère, c'est d'être un fait de l'*ordre religieux*, c'est d'être produit dans des conditions qui le font apparaître comme un *signe*, par lequel Dieu manifeste, non seulement sa puissance, mais encore plus sa bonté, et donne en quelque sorte son approbation à une dévotion, son investiture à un personnage.

Ce n'est pas un fait inséré banalement dans la trame des événements quotidiens, et dont l'habitude risque d'émousser pour nous la force démonstrative de l'existence d'un Dieu Créateur et Providence. Il apparaît comme extraordinaire, déroutant : c'est pour souligner ce trait de son caractère que doivent intervenir les investigations scientifiques.

Mais ce fait n'a son sens vrai que s'il a son sens entier, je veux dire si toutes les circonstances qui l'accompagnent sont retenues par l'esprit. Peut-être, isolé par l'analyse, — comme serait un événement produit en un laboratoire d'expérimentation — pourrait-il ressembler, presque, à un autre. Si on le considère tout entier, il diffère radicalement. Il s'accompagne de manifestations qui le classent dans les faits de l'ordre moral, de

l'ordre religieux : il est précédé ou suivi de prières, et de prières particulièrement ferventes, il est l'occasion de conversions, d'actes de charité, il déclanche de grands mouvements de peuples et de grandioses manifestations de foi, il suscite des dévouements de toute sorte.

Il y a, certes, une guérison — je reste fidèle à mon exemple et à ma spécialisation professionnelle — mais le médecin la trouve étrange, par sa rapidité, la suppression du facteur temps, et l'absence de convalescence, surtout étant donnée la gravité de l'état antérieur. Mais surtout il y a plus qu'un poumon qui se cicatrise ou qu'un os qui se consolide ou qu'une tumeur qui s'évanouit sans même intoxiquer l'organisme qui la résorbe : il y a des âmes qui sont transfigurées, il y en a qui s'immolent pour le rachat des pécheurs, et d'autres qui s'ouvrent à la grâce, il y a « qu'on vient ici en procession », il y a que la charité règne ici en victorieuse, il y a que le Christ est porté journellement en triomphe et l'Immaculée acclamée... Nous sommes dans une série autre que la trame expérimentale du laboratoire.

***

Dans ce tableau, on le voit, le travail de discrimination scientifique ne tient qu'une petite place, au début pourrait-on dire : un Bureau de constatations élimine des faits qui sont susceptibles d'explication rationnelle, il donne une sorte de laisser-passer.

Une fois ce pas franchi, c'est par ses fruits moraux et religieux que le fait fera juger sa qualité miraculeuse. Et cela est si vrai que l'homme moyen, qui n'a pas à sa disposition l'arsenal d'investigation des médecins, pourra, tout comme le savant, être convaincu de la miraculosité du fait miraculeux. Et le signe que Dieu donne ainsi de sa bonté toute puissante parle à toute âme de bonne volonté, et non point seulement aux initiés : le signe vaut pour tous, et c'est encore un de ses traits.

***

On voit ainsi s'évanouir notre difficulté. Oui, certes, nous n'avons pas de contrôle *scientifique* de la miraculosité des miracles du Christ, mais cela n'a aucune importance, cela est absolument inutile. Il a suffi que les contemporains puissent faire

la différence entre ces guérisons du Christ et des tours de passe-passe d'un prestidigitateur. Mais ce n'est pas parce que la femme affligée de pertes de sang depuis douze ans avait bien réellement je ne sais quelle lésion, que nous croyons que sa guérison est miraculeuse : c'est parce que cette guérison, extraordinaire (les contemporains nous en sont témoins), a été opérée par le Fils de Marie, qui passait en semant le bien, en prêchant une doctrine divine, en soulevant dans les âmes un renouveau de foi comme il ne s'en est jamais vu, et que l'amour qu'il manifestait ainsi aux hommes, il l'a poussé jusqu'à mourir sur la croix, et que toute cette merveilleuse histoire apparaît comme le signe d'une bonne nouvelle, la venue du règne de Dieu et notre rédemption par et dans le Fils de Dieu, notre frère...

Alors, en raison de tout cela, nous pouvons être sûrs, d'une certitude inégalable, que cette guérison est bien un miracle : une biopsie n'y ajouterait rien.

Aujourd'hui, dans la police que nous faisons au début de l'enquête, une biopsie ajoute quelque chose : faisons-la, c'est un devoir strict, et nous serions gravement coupables de ne pas la faire.

Mais sachons bien que, demain, cette biopsie apparaîtra comme un signe médical insuffisant et discutable, et que nos successeurs auront le devoir de faire d'autres investigations pour assurer le rôle de police dont nous sommes chargés.

Mais sachons aussi que, lorsque ces signes cliniques ont été jugés suffisants pour que ceux qui étaient témoins du fait lui donnent son laisser-passer et que, tout l'ensemble étant examiné, ce fait est apparu faire partie d'une série d'un autre ordre que l'ordre expérimental, qu'il a été jugé s'incorporer à l'ordre moral, religieux, être un miracle, jamais rien ne viendra prévaloir contre cette certitude : il est, pourrait-on dire, la signature de Dieu.

Docteur René Biot,
ancien chef de laboratoire à l'Hôtel-Dieu de Lyon.

AUX PRISES AVEC L'APOSTASIE DES MASSES

Une méthodologie de l'apostolat populaire

> « Nous ne gagnerons jamais la classe ouvrière si nous n'organisons pas des sociétés qui soient, par les services qu'elles rendent, *une apologétique vivante* pour la doctrine que nous professons. »
>
> (S. S. Pie XI.)

Est-il chose plus triste qu'une défection de masse ?

Certes, une désertion individuelle, une brisure d'amitié éprouvent durement ; le cœur saigne longtemps au souvenir du transfuge. Mais le champ de la douleur est limité par son objet ; si aigue qu'elle soit, l'amplitude de la vibration douloureuse est rétrécie par la présence toute proche des autres fidélités : vision consolante dans l'exaspération de sa propre meurtrissure.

Mais assister impuissant à l'affaissement moral d'un peuple, à la mutinerie d'une armée, à la débandade d'une troupe, jadis unie dans le même idéal, le même loyal serment, à la fuite tranquille et résignée de ceux qui n'ont plus de volonté, — cela est navrant. Le sol manque sous les pieds, c'est la grande déception, le grand scandale, le doute. Les bras tombent devant le désordre des éléments, la cohésion à refaire.

Et des souvenirs surgissent en foule d'une « habitude » de l'histoire humaine. A côté de Pierre, les brebis du troupeau se dispersent dans la nuit, laissant le Maître seul, menottes aux mains. Après l'héroïsme des premiers confesseurs, l'Eglise se laisse surprendre par la persécution de Dèce : éparpillement confus du peuple chrétien désemparé, qui trahit ses livres saints. Et puis les grands schismes : des masses entières s'en vont de leur côté, comme un pan de montagne miné par les eaux qui se détache. Les survivants se serrent autour du drapeau dans les vides des départs...

Quatre siècles, direz-vous, ont passé sur le cataclysme spirituel de la Réforme, et depuis lors l'Eglise a gardé intacte sa robe

mystique. — Est-ce bien sûr ? Regardez ces entassements de vies humaines qui ceinturent nos villes géantes, œuvrant la matière dure au rythme des heures, à la cadence monotone des bras. Ils sont dix millions, en France, ceux qui travaillent ainsi dans la mine ou l'atelier : ce qu'on appelle « la classe ouvrière ». — un chiffre tout de même !

Fils des bâtisseurs de cathédrales, des compagnons groupés en confréries, patronnés par les saints, de ce peuple qui, il y a seulement 150 ans, était presque unanime dans sa religion... A la veille de la Révolution, serré autour de ses clochers, de son clergé qu'il renouvelait sans effort, le peuple de France croyait. Et voici qu'après un siècle la situation est retournée : il faut se rendre à l'évidence, la grande majorité des travailleurs ne croit plus. « Ce peuple est redevenu païen[1]. » Battue par la tempête, l'île s'est effritée chaque jour ; aujourd'hui c'est un point dans l'océan. Rien ne sert de fermer les yeux, il est plus courageux de regarder en face le fait accompli : les masses ont apostasié. « Le plus grand scandale du XIXe siècle, confiait récemment S. S. Pie XI à un cœur de prêtre, c'est que l'Eglise, en fait, a perdu la classe ouvrière. »

Et si vous voulez des chiffres précis, vous les trouverez à la première page d'une étude de sociologie religieuse, par laquelle de son belvédère de Vanves, centre si favorable d'observation spirituelle, l'*Action Populaire* poursuit son œuvre tenace d'enseignement et d'action sociale[2].

« Aux prises avec l'apostasie des masses ». Titre réaliste et courageux à la fois, œuvre de lumière et de combat d'un homme à qui ses expériences et sa foi ont appris à mesurer les difficultés d'un regard droit, et à les vaincre.

Le livre est logique dans sa progression. Auscultation et diagnostic des causes de l'apostasie populaire ; sursaut de l'âme qui se refuse à subir, s'affirme en face de l'obstacle et accepte la lutte ; réflexion du tacticien qui cherche la méthode, guette la fissure du front ; se documente et s'encourage par un précédent succès (les élites catholiques) ; écarte d'un geste deux propositions maladroites (autoritarisme et égalitarisme) ; et dicte

1. J. Valdour, *Le Faubourg*, p. 188.
2. *Aux prises avec l'apostasie des masses*, par le P. Robinot Marcy, Editions Spes.

enfin la solution libératrice, le programme de l'action future. On devine cette solution : c'est le catholicisme social, que l'auteur présente non comme une thèse abstraite, mais sous un aspect original et personnel.

Est-ce à dire que le livre soit parfait ? Peut-être se ressent-il un peu de sa composition primitive un peu fragmentée, impression accentuée par des citations nombreuses et des notes importantes, qui arrêtent la lecture. — En fait, cette discontinuité ne gène que le lecteur pressé, elle permet de reprendre souffle et de s'imprégner à loisir d'une pensée un peu drue et de « forme quelque peu didactique ». Enfin les interlocuteurs qui surgissent de ci de là sont, après tout, d'agréables causeurs, qui peuplent la solitude des austères réflexions. Ils témoignent, en tous cas, — ce qui est dans les traditions de l'*Action Populaire*, — d'une abondante documentation, utiles fioritures que l'auteur sait entrelacer sur le fil directeur de sa pensée. Au reste le livre fait penser : son examen de conscience et ses résolutions suggèrent. C'est le meilleur éloge de ces pages.

Il n'est pas inutile peut-être de transcrire quelques réflexions qu'elles ont éveillées : leçons recueillies sans effort au cours de l'étape, mais émanées d'une source moins matérielle que les mots.

I

La logique de la charité

Et d'abord, pourquoi l'objectif semble-t-il si nettement délimité? Ces « masses », sur qui l'attention se concentre, ce ne sont pas celles des campagnes qui forment encore pourtant près de la moitié de la population française: les privilégiés du grand air et du clair soleil, le métier dur et sain des retourneurs de terre. Ce n'est pas non plus, semble-t-il, l'armée, nombreuse aussi, des artisans, rudes « peineurs » certes, mais dans la liberté, la possession joyeuse de leur métier, de leurs outils. Mais la foule immense, anonyme, et comme standardisée sous le même uniforme, des salariés des villes, de tous ceux qui louent leurs gestes, marchandent leurs muscles au patron, leur présence à l'usine. La « classe ouvrière », quoi, bien reconnaissable du de-

hors, bien consciente d'elle-même au dedans ! Non plus brebis perdue par mégarde, mais immense troupeau dispersé loin du bercail, et perdu Dieu sait où, dans la plaine...

Vision lamentable, passif tragique d'une faillite historique qui devrait décourager tout autre qu'un chrétien. Mais l'apôtre tressaille devant l'immensité de la tâche entrevue : il ira de l'avant quand même. Avec le fatalisme de l'homme qui va se briser sur le mur, du soldat qui attaque une position inexpugnable ? Non, en homme sûr du succès. Il croit parce qu'il aime.

Il aime, d'un amour de préférence, cette portion déshéritée de l'humanité. Il aime, simplement. Et j'eusse voulu que le P. Robinot Marcy marquât plus nettement les conditions et les exigences de cet amour total, demandé à l'apôtre pour la classe ouvrière. Pudeur, sans doute, d'un lyrisme, sous-jacent à l'œuvre tout entière, contagieux pourtant dans sa réserve voulue.

Après l'exemple du Christ qui concentra et résuma dans sa Mort les disséminations évangéliques de sa charité, après les confidences personnelles de l'Apôtre qui se fit « tout à tous, afin de les gagner tous[1] », voici l'enseignement de Léon XIII : « C'est d'une abondante effusion de *charité* chrétienne qu'il faut principalement attendre le salut[2]. »

Et je songe aux exigences pratiques de cette loi de charité, dont la méconnaissance partielle fut la vraie cause de la situation actuelle... Aimer la classe ouvrière c'est l'aimer d'un amour d'*amitié*, non pas seulement d'un amour pitoyable, sentimental et « condescendant », mais d'un amour d'homme à homme, entre égaux, qui implique certes parfois le don extérieur et matériel de l'aumône, mais surtout l'union d'âme. Un amour qui vit de la présence mutuelle, de l'intelligence des âmes par le fond ; qui se refuse à une disproportion trop considérable entre les conditions et possède le *sens de l'unité* au point de souhaiter un accroissement commun de bien-être matériel et moral, une mutuelle élévation des âmes.

Et on peut rêver que cet amour d'amitié pénètre les cœurs jusqu'à faire éclater les égoïsmes jouisseurs, transformer certaines institutions sociales qui oppriment l'ouvrier et le maintien-

1. *I Cor. IX*, 19.
2. *Rerum Novarum.*

nent parfois, pratiquement, dans un nouveau genre de servage, — jusqu'à lui donner enfin le moyen de sortir d'un cercle trop étroit, de s'élever dans l'échelle sociale, et de goûter la « joie au travail[1] ». Car, s'il faut croire, avec Léon XIII, que c'est « une utopie de vouloir supprimer l'inégalité des conditions », il est dans la logique pure de l'amour chrétien de se sentir mal à l'aise d'une inégalité exagérée.

Il ne s'agit pas, comme en Russie, de rêver l'abolition de la diversité des tâches et d'imaginer un dressage des travailleurs interchangeables comme pions d'échiquier. Car le dernier manœuvre fait partie du même « Corps de Travail » que le technicien au laboratoire et même que l'actionnaire ganté. Tout de même, les choses iraient-elles plus mal, si le partage des biens, je ne dis pas seulement de la fortune, mais de la culture et du cœur, la distribution de la vie spirituelle et humaine étaient moins inégales ? « La notion chrétienne d'égalité, où l'on remarque un soin si attentif à ne pas ébranler la société, met au contraire la conscience des croyants en garde contre l'immoralité de certains écarts démesurés entre les fortunes[2]. »

Rêve d'une société « cohérente » dans la charité, où chacun, se sentant proche de tous, prolongement de tous et prolongé en tous, s'oublie assez pour ressentir en soi la vie de tous, d'une société où l'ascension des individus est organisée et réglée, non par un principe extérieur[3], mais par la *conscience de tous en chacun* : véritable opposé de notre société anarchique où chacun peut mettre en œuvre tous les moyens pour monter le plus haut possible sans tenir compte de ses frères. « Alius quidem esurit, alius autem ebrius est[4]. »

Certes, il faut protester contre l'égalitarisme niveleur, et il est juste de voir en lui « une effroyable tyrannie pour violenter la nature, sans succès durable d'ailleurs ». Car, dit Léon XIII, « Dieu a voulu que l'Etat, comme l'Eglise, formât un seul corps, composé d'un grand nombre de membres, les uns plus nobles

1. Voir les conclusions du livre de De Man : *La joie au travail* (Alcan).
2. *Revue Apologétique*, juillet 1929.
3. Le libéralisme économique produit parfois des surhommes, mais par le hasard de la force brutale.
4. I Cor. XI, 21. « L'un souffre famine, pendant que son voisin se rend malade à force de boire ».

que les autres, mais tous nécessaires les uns aux autres[1] ». Il n'en reste pas moins vrai que le don des âmes dans la charité ne *tende* à s'exprimer au dehors par un certain équilibre des biens. Car c'est une souffrance, pour qui aime vraiment, d'être mieux traité que son ami[2]. Et, s'il veut être digne de son rôle social, le privilégié de la fortune ou de l'autorité, doit « se conformer à l'image » du Fils de l'Homme », qui « n'est pas venu pour être servi, mais pour servir ».

II

La conception chrétienne de l'ame et ses conséquences

Le grand principe est donc nettement posé : inutile d'aller plus loin si on n'éprouve pas pour « la classe ouvrière » un amour total, absolument désintéressés[3], rongeur et dévorant comme un acide.

Or, cet amour vrai va maintenant dicter la « méthode d'action ». Et en effet, une double voie s'ouvre à l'apôtre : la voie de la contrainte ou celle de la collaboration. « *Autoritarisme* politique et social » ou travail patient d'*éducation* de la masse par l'intérieur.

Psychologie païenne. — Et le choix n'est pas si simple : on a vu des écoles à étiquette catholique, animées des meilleures intentions, sincèrement désireuses de l'ordre social, préoccupées de l'organisation politique la plus saine, mettre au premier plan de leur programme la réforme des institutions de la Cité, insister sur la hiérarchie des cadres, le mécanisme de l'obéissance, — et cela dans l'intérêt même de la production industrielle et du bien commun[4]. Des théoriciens vont jusqu'à dénoncer « la trop grande

1. Encyclique *Quod Apostolici*.
2. Il ne faudrait pas conclure de là que tout apôtre doit partager ses biens avec le premier venu. Mais c'est beaucoup d'avoir réfléchi sur les conditions abstraites d'une action guidée par l'esprit de charité.
3. « Voilà pourquoi, même *avant* tout objectif proprement apostolique, la charité chrétienne fait un devoir aux catholiques de se préoccuper du sort des travailleurs » (p. 125).
4. C'est par une semblable insistance sur la discipline mécanisée que le bolchevisme rejoint les méthodes des conservateurs à outrance en ma-

diffusion de l'intelligence (comme) une gêne inutile pour les affaires[1] ». « Vous n'avez pas à penser », dit un jour Taylors à un ouvrier. « Si une initiative, même intelligente, rompait la parfaite exactitude et régularité des pièces fabriquées en série, ce serait un désastre[2] ». « Que de matérialisme révèle une telle conception, dit avec raison le P. Robinot Marcy, elle inverse la hiérarchie des valeurs. C'est au contraire la prospérité économique qui doit servir au développement humain ». Autoritarisme encore, mais déguisé, que ce paternalisme, si commun de nos jours, par lequel le patron impose à l'ouvrier ses formes de bienfaisance, dont il reste aumônier et souverain.

C'est à une conception philosophique de la vie de l'esprit qu'il faut remonter pour découvrir l'origine de cette mentalité. On se représente l'âme sous une image géométrique et statique : chose, mécanisme inerte, dénué de spontanéité, de force ascensionnelle, table rase ou rétine, capable tout au plus de se laisser impressionner par les excitations externes. Un mécanisme se remonte, se contrôle, il reçoit son mouvement du dehors et le perd dès qu'il n'est plus entretenu... On devine les applications possibles.

Psychologie chrétienne. — En regard de cette conception psychologique dont des études récentes[3] attribuent l'origine au mouvement de pensée créé par Aristote, en réaction sur son maître Platon[4], voici maintenant l'antithèse de la philosophie chrétienne. L'âme est essentiellement une « tendance à Dieu », un dynamisme intellectuel et volontaire vers l'être. Ajoutons : vers le surnaturel, puisqu'il a plu à Dieu de créer librement dès l'origine un monde de grâce et de salut. En termes modernes, l'âme humaine est une vie, un jaillissement intérieur, une spontanéité « créatrice[5] », une liberté, capable d'agir et de réagir sur le déterminisme am-

tière sociale. Voir au contraire le point de vue catholique de la soumission dans E. Mersch, *L'obéissance fière* (Nouvelle Revue théologique, janvier 1927).

1. Un homme d'affaires d'Amérique (cité dans la *Journée Industrielle* du 9-10 juin 1929).

2. Walter B. Pitkins, professeur à l'Université de Columbia (Etats-Unis).

3. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (Alcan), tome I, pp. 47-56.

4. On pourrait, plus simplement, faire remonter cette conception au paganisme.

5. Entendez « créatrice » au sens analogique.

biant, et surtout de se déterminer soi-même en prenant vis-à-vis de sa destinée une attitude responsable, en dominant sa dispersion intérieure et l'anarchie de ses instincts pour s'unifier dans la pratique du bien et s'ouvrir à toute culture. Et, alors qu'un mécanisme matériel persiste dans le même état initial, la même régularité de mouvement aveugle, l'âme humaine, vivifiée par la présence dynamique du Verbe[1], est susceptible d'une ascension et d'un progrès spirituel, dans toute la gamme de la dialectique de conscience qui va de la vie affective, puis intellectuelle, à la vie morale et religieuse[2].

Et cette conception chrétienne de l'individu va s'étendre, évidemment, à tout groupement d'âmes vivantes, et spécialement à l'Eglise et à la société. Tout apostolat implique cette foi profonde à la transformation possible de la masse humaine, l'optimisme du progrès spirituel, la confiance dans l'Esprit.

Et en effet, si le Christ inaugura son entreprise rédemptrice, dans un monde dégénéré par le péché, c'est qu'il eut confiance en l'homme, il compta sur la fertilité, pour ainsi dire spontanée, du sol humain où il semait la Parole. « Terra enim *ultro* fructificat[3]. » Paul, à son tour, se représente l'Eglise comme un organisme vivant, animé par le Christ et se développant, dans un progrès continu, vers le « plérôme » de la charité, par l'action intérieure des saints. L'Eglise étant, par ailleurs, « le sel de la terre », et l'âme de l'humanité, comment ne pas inférer que les progrès intérieurs de l'Eglise influeront nécessairement sur la santé spirituelle du corps entier de l'humanité, au cours de la succession des temps ?

Cette vue d'optimisme commande l'action sociale chrétienne. L'ouvrier est une âme, la classe ouvrière un groupement d'âmes, capables d'éducation et de progrès spirituel indéfini, d'affranchissement matériel et moral, autant que de libération juridique. Et il se trouve ici que l'application des principes chrétiens, la manifestation spontanée de l'esprit évangélique rejoint les conclusions des observateurs les plus objectifs et est signalée comme une condition de succès, qui rentre dans les prévisions de l'en-

1. C'est la doctrine de saint Augustin qui s'est plus tard transmise à l'intellectualisme de saint Bonaventure et de saint Thomas.
2. Voir J. Paliard, *Intuition et Réflexion*, Essai d'une dialectique de la Conscience (Alcan).
3. Mc. IV. 28.

trepreneur. Un des chefs de l'école libérale, A. Leroy-Beaulieu, écrivait dès 1895 : « Le rôle du patron n'est peut-être pas diminué, mais il a changé ; au lieu de traiter ses ouvriers en enfants, en mineurs incapables ou en pupilles éternels, il doit travailler à leur éducation, les habituer à se passer de lui, les dresser à se conduire eux-mêmes. C'est là encore une noble mission[1]. » C'est ainsi que le réalisme en affaires fraternise avec l'idéalisme chrétien.

Cette foi effective à la valeur de l'âme et la « primauté du spirituel » trouve aussitôt deux débouchés : sur le plan de la production, et sur le plan de l'apostolat.

Production matérielle ou éducation d'âme ? — Et d'abord les perspectives courantes en *économie politique* se renversent. Quel est, en effet, le but premier ? Produire des richesses, libérer des énergies matérielles, des valeurs économiques, représentées par le symbole monétaire ? Je vois alors se lever côte à côte, unis dans le même idéal, libéralisme économique et marxisme intégral.

S'agit-il au contraire de faire l'éducation spirituelle des âmes et spécialement des plus déshéritées ? Veut-on élever l'humanité, en particulier la classe si nombreuse des travailleurs, — ces retardataires de la « culture », — à un niveau supérieur de vie ?

Politique de prospérité matérielle ou de prospérité spirituelle ?

Solutions opposées qui se traduisent par le dilemme pratique que voici. — Dictature sociale, renforcement de l'autorité, exercice de la contrainte pour obtenir la marche régulière des rouages, impersonnalité du commandement, militarisation des entreprises, défiance de tout contact avec l'ouvrier, recherche d'un système d'équilibre de forces rivales, se faisant contre-poids, assimilation du travail humain à une marchandise. — Ou au contraire, — et voici la solution chrétienne, — prendre conscience, par delà les séparations sensibles et spatiales, de toutes les unités spirituelles, des liaisons organiques de tous les groupements humains, surtout de ceux qui suivant l'expression du R. P. Des-

1. *Le Règne de l'Argent*, Revue des Deux-Mondes, 15 mai 1895, p. 316. « La méthode paternaliste, ajoute le P. Robinot-Marcy (p. 119)... a de moins en moins de chances de succès, ayant contre elle la mentalité ouvrière et la propagande socialiste. »

buquois, forment « *le Corps du Travail*[1] ». Prolonger dans le domaine de la production en commun cette âme commune dont le sentiment est le lien des familles. Adapter à l'industrie, non plus sur le mode romantique et sentimental, mais dans les cadres virils du règlement et de la hiérarchie, cette fraternité humaine, ce respect mutuel des personnes, qui est le grand apport du christianisme à la terre. Et par conséquent, favoriser toutes les institutions qui ont pour but l'éducation morale des individus. Et puisque, suivant M. Maurice Blondel, « l'instruction et l'éducation normales tendent à susciter en même temps l'initiative de l'esprit et de la volonté, le sens de la responsabilité et de l'adaptation, le besoin et le goût de la discipline consentie et de l'union coopérante[2] », ne pas craindre de faire confiance progressivement à la liberté des ouvriers[3].

Certes, dès qu'on sort de la région sereine des principes pour entrer dans le maquis de la vie concrète, et des passions humaines, il est impossible de ne pas se heurter à mille obstacles, qu'on est obligé de tourner, comme les « centres de résistance » dans la bataille d'hier. Mais c'est beaucoup d'avoir nettement reconnu l'objectif et l'idéal commandé par l'esprit chrétien : car, c'est un esprit qui importe.

D'ailleurs, — et telle est la dialectique normale des progrès sociaux, — on piétine tant qu'un pionnier ne risque l'aventure, héroïque parfois. C'est Léon Harmel et ses initiatives du Val-des-Bois, qui associent les ouvriers « à la gestion des œuvres établies pour leur éducation professionnelle et leur entr'aide mutuelle ». C'est, avec M. Romanet, l'histoire des allocations familiales, réalisées grâce aux caisses de compensation. C'est encore toute la lignée des organisations chrétiennes du Travail, flore magnifique jaillie à la fois des directions pontificales et du cœur de chrétiens ardents.

Et ainsi, par l'influence bienfaisante de ces institutions, qui furent un jour des audaces, l'ouvrier trouve autour de lui un

1. Rôle de la profession organisée contre l'injustice dans les relations économiques, *Semaine Sociale* de 1921, p. 176.

2. Notes sur la réforme de l'enseignement et les projets d'Ecole Unique. *Politique*, 15 septembre 1930.

3. Cela soit dit sans préjudice de la participation de l'Etat aux institutions de prévoyance, — au moins par voie législative. Question de justice, sans aucun doute, pour l'organisme qui assume la charge du bien commun.

monde moins hostile et accomplit sa graduelle ascension, son « étape ». L'éducation professionnelle, humaine, religieuse, dont il peut profiter au sein de ses groupements, lui fait mériter de voir peu à peu diminuer cet « antagonisme entre le démocratisme politique (qui fait de lui un souverain) et l'autoritarisme industriel (qui l'assujettit) », — paradoxe si vivement senti par le travailleur et qui, écrit M. René Hubert, a suscité la formation de la conscience de classe[1].

Apostolat extrinsèque ou spirituel. — Le principe chrétien de la confiance dans les virtualités spirituelles trouve encore une application dans la *méthode d'apostolat* populaire. Car on peut concevoir un enseignement de la vérité et du bien par l'extérieur, sorte d'extrinsécisme apostolique qui apporte aux âmes une vérité toute faite, découverte par d'autres, aumône spirituelle offerte au peuple par les apôtres qui s'en iront, besogne faite. Certes, ne nous pressons pas de critiquer, ni surtout d'exclure une méthode qui restera toujours partiellement nécessaire[2]. Mais plus efficace, plus chrétien peut-être, parce que plus confiant en l'Esprit, sera un effort apostolique jailli de l'intérieur même de la classe ouvrière, exercé par des apôtres qui émergent de la masse et se retournent vers leurs frères de travail pour les convertir au bien. « La régénération chrétienne du monde ouvrier n'est plus possible que par des ouvriers. La classe ouvrière se sauve elle-même. » Et pour préciser les conditions de cet apostolat : « Il faut (pour réussir) que (les militants) restent de leur classe, qu'ils gardent leur mentalité ouvrière. Car l'ouvrier qui a cessé de penser comme un ouvrier ne comprend plus l'ouvrier et a perdu sa force d'action sur lui. » Investi d'un véritable « sacerdoce », collègue précieux du prêtre, qui, pour de multiples raisons, ne peut toujours pénétrer les

1. *Organisation syndicale des travailleurs intellectuels*, p. 67.

2. L'auteur fait une large place à l'apostolat des élites et note les progrès de leur esprit de dévouement et de conquête. Et certes, il est à désirer que l'apostolat catholique dans ses spécialisations nécessaires (classe, profession, âge ou sexe) prenne une conscience toujours plus vive de l'esprit de *collaboration*. Membres d'un même corps, il est dans la logique providentielle que nous ne puissions rien les uns sans les autres. Il faut donc multiplier les occasions pratiques de contact et d'enrichissement mutuel. L'ouvrier et le bourgeois chrétien doivent apprendre à se connaître, à s'estimer, et à se soutenir. Que la « rationalisation » apostolique des méthodes, loin de dessécher les âmes, épanouisse en elles le sentiment si purement chrétien de la « *fraternité* » dans le Christ.

milieux populaires, l'apôtre ouvrier sera le « recruteur des âmes », le missionnaire du Christ.

Les succès indéniables de récentes expériences feront donc préconiser l'établissement, au sein de la masse, de foyers de rayonnement chrétien. « Nous ne gagnerons jamais (la classe ouvrière), disait récemment S. S. Pie XI, si nous n'organisons pas des sociétés, qui soient, par les services qu'elles rendent, une apologétique vivante pour la doctrine que nous professons[1]. » « Une apologétique vivante »... Est-il manière plus nette d'affirmer la primauté du spirituel sur toute autre forme d'activité humaine, même sur les valeurs de pensée et sur l'enseignement doctrinal. La consigne pontificale nous invite à libérer, à déclencher dans les âmes populaires les élans de charité, d'absolu dévouement au service de leurs frères, de don total et désintéressé ; puis à grouper en « sociétés » (en organisations chrétiennes ouvrières) les bonnes volontés isolées pour décupler leur action.

« Des plus humbles groupes sociaux, constate l'auteur, surgissent actuellement des chefs », nos « meneurs », nos militants : l'esprit souffle et ramène peu à peu l'apostolat catholique au sens des méthodes purement *spirituelles*. Peut-être cet apostolat eut-il jadis la tentation de placer ses espoirs de régénération dans un bouleversement des formes de vie publique et d'emboîter le pas aux docteurs du « politique d'abord ». Il peut avouer aussi en certains cas un attachement excessif aux « cadres » d'œuvres, constitués sur une formule à priori ou périmée, « cadres vides qu'on cherche à remplir pour leur donner une raison d'exister. Etats-majors dont les effectifs n'existent que dans les livres ou l'imagination ». « Pures façades derrière lesquelles il n'y a rien. » Matérialisme mensonger d'un apostolat fictif. — Rompant avec ces déviations partielles, l'apostolat catholique populaire veut désormais n'être qu'un amour fondé sur une foi : la certitude que la classe ouvrière est capable d'aller d'elle-même au-devant du Christ, et de faire jaillir en elle des énergies de résurrection chrétienne. Un proche avenir doit vérifier cette confiance[2].

1. Cf. *Dossiers de l'A. P.*, 25 janvier 1930, p. 102.

2. Sur cette spiritualisation de l'apostolat catholique, S.S. Pie XI insistait récemment en recommandant aux prêtres, chargés d'œuvres sociales, de résister à l'emprise et à l'attrait de la partie matérielle de ces œuvres. « Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus ». « A plu-

III

Le problème de l'insertion de la charité dans les faits

La Vie des Faits. — Mais l'homme isolé est une abstraction ; toute philosophie chrétienne de l'âme doit s'achever par une considération de la nature et du *milieu humain*, et il est impossible de comprendre et d'estimer la liberté sans l'opposer au déterminisme des forces cosmiques sur lesquelles elle a barre. Il faut dépasser les séparations spatiales des corps pour obtenir, plus haut, une vision d'unité : l'âme se prolonge dans l'univers et l'univers pénètre les âmes. Parallèlement à la durée psychologique, il faut admettre une évolution des choses, une transformation « physionomique » du monde. Et ici je n'entends pas seulement le renouvellement des formes extérieures et matérielles des objets qui sont le domaine des sciences physiques, mais la marche progressive des sociétés, des institutions, des esprits. Bref, à côté de la vie des âmes, il y a la *vie des faits*. Non certes une vie de conscience aperçue de l'intérieur, mais un déroulement déterminé par les lois.

Or, le sentiment profond de ce dynamisme cosmique qui fait prendre aux âmes et aux sociétés de nouveaux visages et de nouvelles formes, est essentiel à l'homme d'action, et spécialement à l'apôtre chrétien. Essentiel, — et d'acquisition difficile, car il suppose une défiance continuelle du jugement propre, des théories abstraites, des conclusions à priori ; il exige une critique incessante, une revision fréquente des formes de pensée, une modification des cadres de l'action pour les adapter aux changements survenus ; une humilité réelle aussi, cette soumission scientifique, mortifiante parfois, au fait inévitable, — le renoncement à l'illusion caressée, à l'œuvre devenue impossible. Bref, beaucoup de lumière, beaucoup de vertu.

On aime à reconnaître chez le P. Robinot Marcy cette conscience humaine et chrétienne du « passage » des choses ; on pourrait dire du « passage de Dieu », Auteur et Providence de cette vie des faits. « Coeli enarrant »... Il y a un langage divin, perceptible dans la réalité actuelle et dans l'histoire, un des-

sieurs reprises, pour appuyer sa pensée, le Pape est revenu sur ce texte de saint Paul », notait un assistant. (Cf. *Dossiers de l'A.P.*, 25 juin 1930, p. 1015.)

sin mystérieux qui tout à coup découvre sa trame et son sens au regard patient qui en suit les traits : sillons burinés sur la terre des âmes, flèches de lumière d'inégale intensité, qui peut-être convergent et percent l'avenir. Précieuses indications pour l'apôtre qui cherche à insérer son action à l'endroit voulu, au moment décisif, afin de ne pas buter tête baissée sur l'obstacle infranchissable qui épuisera les forces et provoquera l'aigreur des insuccès.

Ce principe donne la clef de l'histoire de l'Eglise au cours de la succession des régimes et des institutions, de ses éternels recommencements, de son acceptation, joyeuse ou résignée, de toute situation de fait. Car, quel que soit le donné concret, il y a toujours place pour une action spirituelle adaptée aux événements. Nulle matière n'est rebelle aux soulèvements de l'esprit. « Le temps, ce grand transformateur de tout ici-bas, opère dans les institutions de profonds changements. » « Or, ce que l'Eglise redoute par dessus tout, c'est que l'accusation d'adversaire politique ne lui donne figure d'émigrée et de perpétuelle opposante : elle tient trop à garder le contact qui lui est nécessaire pour remplir sa mission. Et pour cela que de sacrifices elle consent. »

Indifférente, par principe, à la diversité des régimes politiques, l'Eglise suit d'un œil plus attentif la transformation actuelle des mentalités, pour nuancer son action aux rythmes de la vie et trouver accès auprès des âmes, sans les heurter. Elle note l'évolution de l'âme ouvrière, le développement de sa personnalité et de sa conscience de classe, ses aspirations vers plus de liberté, le malaise qui résulte du déséquilibre entre son autonomie politique et sa sujétion économique, sa volonté d'émancipation, le sentiment, de jour en jour plus aigu, de toute atteinte à sa dignité[1]. Elle observe les transformations juridiques, les modifications souhaitables ou possibles du régime de la propriété, afin de mieux répartir la richesse commune[2]. Aucune forme nouvelle d'économie politique ne trouve en elle une opposition à priori, pourvu que soient sauvegardés les droits essentiels de la morale.

1. Comme en témoignent les récentes grèves du Nord, qui eurent surtout pour cause la résistance à la « prime de fidélité ».
2. Sur la notion chrétienne de la propriété, voir un remarquable article de M. G. Renard, dans la *Vie Intellectuelle*, septembre 1930.

Aussi les interventions de l'apôtre sont-elles mesurées par le sens du possible : « non quasi aerem verberans[1]. » Il agit à coup sûr. L'action apostolique ne poursuit pas les utopies et les chimères, elle épouse l'exactitude des courbes, et, comme le liquide, arrête sa pression tranquille à la limite des contours. Lorsque Léon XIII recommandait les associations ouvrières, « il ne songeait nullement à faire revivre telles quelles les corporations d'autrefois : les situation sont trop disparates ». Et de même : « Les syndicats mixtes, semblant (aux catholiques) offrir les meilleures garanties de paix sociale, eurent d'abord leur prédilection », mais ils renoncèrent à cette forme, « plus parfaite en théorie », à cause des difficultés pratiques. Nous avons déjà cité l'histoire des allocations familiales, — solution heureuse d'un problème angoissant. Enfin le syndicat lui-même n'est pas recommandable en toute occasion et, « dans l'organisation sociale de l'usine, il y a des étapes » : dans les petits métiers et les petites industries, l'atmosphère de famille peut suffire à « créer et à maintenir de bons rapports entre patrons et salariés ». Pour ce qui est du domaine proprement politique, l'Eglise « recommande à chacun un effort pour hâter, dans les cadres sociaux existants, les améliorations *actuellement* réalisables ».

Bref l'action sociale chrétienne doit se calquer sur les complexités de la vie réelle et ne jamais oublier les règles de la prudence : « que dirait-on d'un mécanicien qui décréterait de la vitesse que peut fournir un train, alors qu'il en ignorerait la longueur et le poids, la résistance et la puissance de la locomotive, la qualité du combustible, le profil de la voie à parcourir, la position des signaux ? » On ne saurait, certes, reprocher à l'auteur de ressembler à ce mécanicien et de proposer des solutions simplistes : ce guide n'ignore pas les difficultés de l'ascension, les traquenards des formules imprécises. Son programme de « catholicisme social » est une « voie médiane » entre les deux excès, dont il fait la critique : autoritarisme et égalitarisme[2].

1. I Cor. IX, 26.
2. On remarquera vite ce souci louable et tout philosophique, — s'il est vrai que nos concepts n'épuisent pas la totalité du réel — : les notes nombreuses du livre sont souvent des « correctifs » à des formules pourtant saines, mais que tel ou tel pourrait mal interpréter. A vrai dire, toutes les précisions verbales ne pourront jamais compenser l'intelligence

La liberté aux prises avec les faits. — Nous avons insisté jusqu'ici sur l'aspect évolutif et complexe de la réalité sociale, que nous avons pu comparer à une « vie ». On aurait pu aussi bien parler de l'« inertie » des faits, à condition, toutefois, d'entendre par là une force qu'en théorie rien n'arrête, et qui, une fois déclenchée, sortit l'infinité de ses effets. Perspectives immenses et redoutables de nos responsabilités, puisque notre action, une fois insérée dans les faits, s'inscrit dans l'univers en traits définitifs, dans leur prolongement incalculable.

Mais ce qui donne à l'homme matière à inquiétude, peut aussi fonder sa joie, car le monde est à portée de sa main, son effort peut s'y déployer *pour le modifier au gré de sa liberté.* Liberté, au reste, qui ne se conquiert pleinement qu'en s'exerçant au dehors, En fait, après un siècle de positivisme, jamais peut-être l'homme n'a tant cru à sa liberté. Toute action humaine sur les choses, toute transformation de la matière par la pensée est, en effet, une affirmation pratique du pouvoir de l'esprit : la liberté se prouve à elle-même sa réalité en agissant.

Or, ce qui peut être orgueil chez le roi d'industrie, le détenteur du « record », est pour l'apôtre chrétien la certitude d'une foi : quel que soit l'état actuel du monde social, la situation matérielle et morale de la classe ouvrière, il croit qu'il peut changer cette donnée de fait. Et c'est vrai. Car il n'y a pas d'obstacles qui ne puissent être vaincus par la ténacité d'une foi absolue. Peut-être même la foi suppose-t-elle la lutte, au moins aperçue ; et l'opposition des choses est-elle pour l'homme une condition du succès, comme la résistance du sol est une condition de la marche.

Or, on peut caractériser d'un mot le programme de l'action

du fait social, l'esprit social chrétien. Lui seul est le fondement de la rectitude de notre action dans le détail infini de la vie quotidienne.

Je veux tirer aussi une autre leçon des citations nombreuses (voyez la table onomastique !). Dans les choses sociales, moins que partout ailleurs, il est très utile d'entrer en contact avec les hommes, amis ou même adversaires loyaux, qui travaillent dans un sens ou dans un autre, la même masse humaine et qui ont réfléchi depuis longtemps sur quelque aspect du problème social. *Leçon du contact*, de la collaboration intellectuelle par la mise en commun des idées, des initiatives, la critique mutuelle des résultats et des méthodes. Oserai-je dire que nous avons peut-être plus à apprendre de nos adversaires ? D'où la nécessité de se tenir au courant de leurs publications, du mouvement de leurs idées.

sociale catholique en disant qu'elle vise *à insérer la charité dans les faits*, à créer un ordre social qui soit l'expression extérieure et comme l'image de la charité intérieure des âmes. Car, encore une fois, l'homme ne fait qu'un avec son milieu. Et de même qu'il existe une âme chrétienne, on peut parler sans métaphore d'un *milieu social chrétien*. C'est ainsi que l'insalubrité des logements ouvriers dans les villes et même les campagnes, la disparition de la famille ouvrière par le travail de la femme à l'usine, l'ignorance religieuse due à l'école laïque, le mélange des sexes dans les ateliers ou les transports, la pornographie des illustrés et des romans populaires, la corruption du cinéma et du dancing, la multiplicité des cabarets, la fatigue abrutissante de certains travaux, l'influence d'une législation anti-familiale, oublieuse des droits de Dieu et de l'Eglise, toutes ces causes de l'apostasie populaire sont les signes que le milieu ouvrier n'a plus l'empreinte du christianisme. Aux faits il manque aussi une âme de charité. Le paganisme y règne comme dans les cœurs. « Le milieu prolétarien devient la cause de sa propre apostasie. »

On mesure le champ d'action ouvert aux apôtres. C'est l'honneur de la J. O. C. d'avoir entrepris vaillamment, en pleine connaissance des difficultés, de rechristianiser son milieu, de redonner à la vie ouvrière l'âme de charité. A côté de la science qui transforme le monde de la matière par la pensée, la foi le soulève par la charité. Et n'était-ce pas la consigne de S. S. Pie XI quand il disait : « Nous ne gagnerons jamais la classe ouvrière, si nous n'organisons pas des sociétés qui soient, par les *services* qu'elles rendent, des apologétiques vivantes » ?

Cette insertion volontaire de la charite dans les faits est d'autant plus nécessaire que les forces aveugles du déterminisme et les puissances du mal travaillent en faveur des égoïsmes. On pourrait être tenté de se dissimuler cette tendance naturelle des « faits » à l'égoïsme en considérant le cours d'une certaine évolution sociale. Et en effet, on ne peut nier que, sous la pression des nécessités, l'individualisme économique, créé ou consacré par la Révolution, tende à disparaître au profit du syndicalisme. L'ouvrier n'est plus un isolé, s'il le veut : il peut s'organiser, se grouper en associations, à but défensif ou constructif. Par

ailleurs, la classe ouvrière tout entière a pris conscience d'elle-même, elle a conquis une unité morale, qui va même jusqu'à imposer des conditions nouvelles à l'apostolat.

Mais qu'on ne se fasse pas illusion. La cohérence interne de ces groupements, produits naturels de l'évolution sociale, ne relève pas forcément de l'idée de charité. La liaison des individus au sein du groupe est, en général, une liaison d'*intérêts* communs ; et ainsi, l'association peut n'être, si aucun principe moral ne la dirige, qu'un égoïsme sur un plan supérieur, ou, tout au moins, une conspiration amorale et neutre de forces. Cet égoïsme tend à peser dans sa propre ligne et s'exaspère parfois jusqu'à devenir redoutable, telles les explosions d'impérialisme et les menées révolutionnaires.

On ne saurait d'ailleurs s'étonner de la poussée des instincts d'égoïsme au sein des groupements humains : ce semble être, en effet, une loi psychologique que toute augmentation de puissance d'un individu, par la culture de ses facultés physiques et intellectuelles, ou par l'association avec ses semblables pour des intérêts communs, lui devient facilement tentation d'utiliser à son unique profit le potentiel supérieur où il s'est haussé.

Il est probable, — et cette prévision commence déjà à se réaliser, — que, dans l'avenir, la personnalité consciente, l'originalité de l'individu, autant que son besoin de s'unir à d'autres, iront en progression. Et peut-être la tendance à l'association est-elle, pour l'homme, une conséquence du désir même de protéger sa personnalité contre toutes les violences ou les menaces de l'extérieur. C'est ainsi que l'ouvrier proteste contre la mécanisation et le matérialisme du travail, l'emprise de la production effrénée, avec ses effets dégradants pour l'homme, simple rouage de la Machine pure.

Quoi qu'il en soit, dans le monde moderne, la différenciation des âmes par la culture indépendante, autant que leur « volonté de puissance », bien servie par les possibilités d'association, rendent plus nécessaire que jamais, pour faire contrepoids à ces forces profanes, — mieux encore, pour les purifier, les sanctifier, — l'intervention de la *charité*. Et cette charité sera rendue plus méritoire et difficile, par suite des différenciations individuelles et des divergences d'intérêts des groupements. C'est là pourtant

qu'est le salut de la société, non seulement pour l'empêcher de se dissoudre dans des heurts et des conflits de plus en plus brutaux, mais pour accomplir la tâche positive de l'organisation chrétienne de la terre. Le catholicisme peut mener à bien cette œuvre, à condition, toutefois, qu'il ne soit plus seulement pour certains « une collection de formules désuètes et rabougries, que le temps a vidées de toute sève, code mondain d'habitudes qu'exige le bon ton », — mais qu'il imprègne vraiment les âmes de charité active et conquérante.

CONCLUSION

« *Le Travail de la Terre* »

Car il faut toujours en revenir là. Pour être ramenées au Christ, les masses populaires veulent voir le Christ sous la figure d'apôtres, sortis de leur milieu, qui soient pour elles, dans leur milieu, un rayonnement de charité effective par les « services rendus ».

Certes, cette apologétique en action de nos groupements catholiques, au sein de la masse, doit se doubler d'une œuvre intellectuelle. Et, s'il me fallait exprimer un regret au P. Robinot Marcy, je lui dirais qu'il a estompé, au profit des valeurs d'action, la nécessité de l'*apostolat intellectuel*. Il y a pourtant là un problème urgent d'adaptation et de présentation de la vérité catholique aux esprits modernes.

Et je ne veux pas seulement parler d'une façon plus attrayante, plus « pédagogique » de « faire le catéchisme », mais de quelque chose de plus profond... Dégager, par un contact intime avec l'Evangile et avec saint Paul, par une méditation intense et vécue, l'essentiel de la religion chrétienne, et montrer aux âmes modernes qu'elle correspond exactement à leurs tendances et à leurs besoins.

Ecoutons les invectives de Caliban : « Le christianisme peut bien avoir aboli l'esclavage, qu'importe si, en devenant administratif, devenant catholicisme il a organisé le servage[1] ? » Et

1. *Nouvelles Littéraires*, 2 février 1929.

ailleurs : « (Cette foi chrétienne) après avoir donné des ailes à l'espérance humaine, ...ne peut plus que la décourager. Nous ne voulons pas de ce silence, de ce sommeil, de cette anesthésie, de cette mort, de ce « salut[1] ». Et cet aveu sincère d'un socialiste dans une colonne du *Populaire* : « Il me semble que si je ne pensais pas que cette vie est le tout de la vie et ce monde le tout du monde, je mettrais moins d'ardeur, à essayer de rendre la vie des hommes meilleure et le monde plus habitable[2]. » Voilà, si je ne me trompe, saisi sur le vif, dans sa teneur essentielle, le grief central fait par le socialisme à notre foi : on lui reproche de se désintéresser de la terre, sous prétexte de poursuivre les biens de l'au-delà. On met à notre compte un pessimisme foncier, un manque de foi à l'organisation de la terre et de la société, une tristesse méchante et comme un deuil perpétuel de notre situation ici-bas. Le chrétien, dit-on, ne peut être un vrai citoyen de l'humanité, ce n'est pas « un frère », il se sait exilé ici-bas, prisonnier sur la terre : comment partagerait-il nos efforts pour rendre le monde meilleur, la terre plus habitable, s'il ne songe qu'à s'en évader ?

Critique perfide, qui atteint tout au plus certaines déformations maladroites du vrai christianisme, et, disons-le, une hérésie. Sans rien lâcher de nos espérances, de notre foi au Royaume qui n'est pas de ce monde, sans renier même cette nuance de détachement qui est le sentiment, inné à l'âme chrétienne, du « passage » des choses, nous trouvons dans le christianisme le devoir de nous donner entièrement, avec optimisme et confiance, au Travail de la Terre[3].

C'est encore peu de reconnaître à chaque pas dans l'univers visible, dans les âmes et dans la société, des traces du Créateur et des images du Verbe ; — d'avoir conscience qu'à chaque instant se joue notre destinée tout entière, et par contre-coup celle du monde, où nous nous semons notre action, infinie dans ses déploiements... Car le Christ est venu : et désormais, cette terre qu'il aima, cette chair humaine où il s'incarna, et qu'il destine

1. GUÉHENNO, *Caliban parle*, p. 152...
2. 15 mai 1929. J.-B. SEVERAC, *Le socialisme et l'ecole*, p. 4.
3. L'homme ne fut-il pas « placé dans le jardin d'Eden *pour le cultiver* et le garder » ? (Gén. II, 15). Ce n'est que par l'accomplissement cordial et courageux de ce devoir que le chrétien peut espérer l'au-delà.

à la résurrection, nous deviennent plus chères : nous croyons mieux à l'Esprit, à la transformation de la Matière. Le Christ a lancé ses disciples pour être précisément le sel de la *terre :* ils seront le ferment destiné à faire lever la pâte entière, par le rayonnement de leur charité. Chaque jour, comme le Christ, ils doivent se donner jusqu'à la perte d'eux-mêmes. — Et saint Paul a ajouté des paroles décisives : il a blâmé les convertis de Thessalonique de ne plus travailler, il a surtout, dans une splendide synthèse, établi le Christ Centre et Fin de la matière et des âmes, Animateur et Roi de l'univers des corps et des esprits, mystérieux aimant de toute la nature, Espoir de tous les « esclavages », de toute les servitudes.

Peut-être alors, pour désarmer certaines critiques, suffira-t-il de reprendre un contact plus intime avec cette pensée traditionnelle, que l'Eglise vient de rappeler récemment par l'institution solennelle de la fête du Christ-Roi. Avec la foi au Christ, nous aurions à renouveler notre adhésion à l'univers où Il nous a placés, et à l'humanité dont Il est le Chef, notre foi au succès de son œuvre, inaugurée dès l'origine par l'élévation gratuite de l'homme au plan surnaturel, restaurée au Calvaire, prolongée dans l'Eglise, et qui se consommera à la fin des temps, lorsque le Corps mystique aura atteint sa plénitude, la mesure définitive de sa taille, que tout sera restauré, et que le Christ sera devenu « total ». « Totus Christus ».

Rajeunis par cet esprit, entraînés par ce vent d'optimisme, nous éprouverons mieux encore qu'il n'est pas incompatible d'être à la fois, pleinement, citoyen de la terre et citoyen du ciel. Entièrement donnés à nos tâches terrestres, — et cela d'autant plus que nous serons vidés de tout égoïsme par l'abnégation et l'union au Christ dans la prière et les sacrements, — nous aurons le sentiment que travailler pour la Terre et son organisation, pour le progrès de la Charité, c'est travailler pour le Christ.

EMILE RIDEAU.

CORRESPONDANCE

Une lettre de M. Salomon Reinach

Monsieur le Rédacteur en Chef,

Comme dans la *Revue Apologétique* du 5 février 1931, M. Jean Rivière m'a pris nommément à partie, je vous prie et au besoin vous requiers — puisque c'est l'expression reçue — d'insérer ma réponse.

Pour démontrer que M. Turmel est un exégète original et perspicace, il me faudrait vingt pages ; ce serait abuser de votre patience et vous ne me donneriez jamais raison. Je me contente de vous faire observer qu'il travaille toujours de première main ; combien d'exégètes ont cette vertu ?

Quand j'ai écrit dans la *Revue Critique*, que Coulange était partisan résolu des idées de Delafosse, je savais depuis longtemps à quoi m'en tenir ; mais n'étant pas des *familiers* de l'Inquisition, je gardais scrupuleusement pour moi ce qui pouvait nuire à un savant.

Lorsque nos maîtres en théologie morale, — les miens comme les vôtres, s'il vous plaît — ont exposé la doctrine de la *veritas debita* et quelques autres, l'invention de l'imprimerie était trop récente et la censure ecclésiastique encore trop bien armée pour qu'ils aient pu étendre leurs *distinguo* à la pseudonymie. Le principe un peu averroïste, mais non condamné : *Intus ut libet* (*ut potes*, disait Mgr Duchesne), *foris ut mos est*, pourrait être considéré, si l'on creusait le sens *d'intus*, comme une justification de l'usage des pseudonymes, s'opposant à l'enseignement et aux ouvrages signés (*foris*) qui doivent être conformes à l'orthodoxie. J'ai plus d'une fois défendu — voir *Orpheus* — les gens d'esprit qui évitent de trancher des questions de morale par la grossièreté d'un *oui* ou d'un *non*.

C'est au nom de cette discipline, toujours sévère pour le mensonge *pernicieux*, que je donne un démenti à ce que vous dites touchant la fameuse tiare et Glozel : 1° Quiconque a lu ma re-

lation de l'histoire de la tiare (Ephém. de Glozel, t. I, p. 271-5) sait que les menteurs seuls m'ont imputé une responsabilité que le conservateur des Antiquités du Louvre, feu Héron de Villefosse, a honnêtement revendiqué pour lui seul (*Libre Parole*, 29 mars 1903 ; Ephém., I, p. 274) ; 2° Il n'y a pas de « supercherie de Glozel » ; les milliers d'objets trouvés là, en partie sous les yeux de cinq membres de l'Institut, sont absolument authentiques, et si des aveugles, des ignorants ou des fourbes les ont qualifiés de faux, je vous renvoie à l'article d'un témoin oculaire, qui partage quelques-unes de vos opinions, Auguste Audollent, doyen de l'Université de Clermont ; il a dit toute la vérité à ce sujet dans le *Correspondant* du 10 novembre 1927 et nous sommes d'accord.

Sentiments distingués.

Salomon Reinach.

Réponse

La *Revue Apologétique* n'engagera pas, ici, une controverse sur Glozel. D'ailleurs, en parlant de « supercheries », ce ne sont point les dupes que l'on songe à en rendre responsables.

Ce n'est point non plus l'érudition de M. Turmel qui est en cause, mais d'abord l'objectivité de sa méthode. Qui veut se rendre compte par soi-même, n'a qu'à comparer l'étude historique sur le Dogme de la Rédemption de Gallerand (Turmel) et celle de M. Rivière[1]. La confrontation montrera vite lequel des deux critiques donne aux textes le sens et la portée qu'ils ont dans leur contexte, — méthode dont j'ai appris les principes, comme M. Salomon Reinach, de ceux qui furent nos maîtres à l'Université. L'auteur du *Manuel de Philologie Classique* les aurait-il oubliés ? Il devrait pourtant savoir que l'on peut lire beaucoup de textes, mais les lire mal et les interpréter avec parti-pris.

La question en jeu ici est d'ailleurs surtout une question de moralité. Pour innocenter M. Turmel, M. Salomon Reinach se réclame des distinctions des scolastiques. Il est malheureux que ce soit justement pour couvrir une confusion. Non, le cas de

1. *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*, in-8° de IV-115 p., Paris, Gabalda, 1928, et *Le dogme de la Rédemption après saint Augustin*, in-8° de 303 p., Paris, Gabalda, 1930. On trouvera dans ces deux ouvrages les références précises des études du pseudo-Hippolyte Gallerand.

M. Turmel n'est pas celui des pseudonymes en général. C'est ici précisément qu'il fallait distinguer. Il y a pseudonyme et pseudonyme. Il en est d'innocents ou de simplement habiles, il en est aussi de lâches et de félons. Tout dépend de l'usage qu'on en fait et de la manœuvre qu'ils dissimulent[1].

Les lecteurs de la *Revue Apologétique* sont assez documentés sur le cas présent pour savoir dans quelle catégorie rentrent les quelque 15 pseudonymes dont l'identité véritable a été démasquée par MM. Saltet et Rivière. Ils m'en voudraient d'insister encore. Il y a des choses qu'un honnête homme n'a besoin de personne pour juger.

BRUNO DE SOLAGES.

1. Puisque M. Salomon Reinach met en cause Mgr Duchesne, rappelons que le grand critique a lui-même explicitement fait l'application de ses principes au cas de M. Turmel... et celui-ci n'en était qu'à ses débuts : « Je comprends, disait-il, à la rigueur le prêtre qui, ayant eu le malheur de perdre la foi, reste dans l'Eglise tout en se taisant, ou bien la quitte et même après dise sa pensée et attaque son ancienne religion, mais rester dans l'Eglise et ainsi traîtreusement la frapper dans ses parties essentielles ?... (Bulletin de Littérature Ecclésiastique, juillet-octobre 1929, p. 182).

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

L'ACTION CATHOLIQUE ET LE PROBLEME DE L'UNION DES CATHOLIQUES

L'Action Catholique[1] est à l'ordre du jour et, avec elle, les problèmes que soulève son organisation et son fonctionnement. J'ai rencontré naguère ici même[2] l'un des plus délicats. C'était au sujet du problème de l'union des catholiques. Une enquête des *Lettres* relative à « La crise des élites et les catholiques français » s'était orientée vers un échange de vues en ce sens. Envisageant donc la question en son amplitude totale et plus spécialement du point de vue doctrinal — ainsi qu'il convient à la *Revue Apologétique* — j'avais été amené à distinguer quatre cas différents : 1. celui de l'apostolat individuel ; 2. celui de l'action intellectuelle ; 3. celui de l'action politique et sociale ; 4. celui de l'Action Catholique, et je concluais : « *En dehors donc du terrain propre de l'Action Catholique* (où l'union des catholiques découle de l'organisation même de l'Eglise), il semble bien n'y avoir place — l'orthodoxie étant sauve — que pour des unions partielles, écoles diverses au plan des idées, groupements variés au plan de l'action sociale et politique[3]. Mais si l'*union* totale des catholiques en tous domaines ne semble pas conforme à la nature des choses, il n'en reste pas moins que, partout et toujours (même entre les diverses écoles et les divers partis catholiques), il

1. On sait que, par une délimitation particulière du sens d'une expression, en soi très générale, délimitation due surtout au pape Pie XI, l'Action Catholique désigne : « la participation des laïques organisés à l'apostolat hiérarchique de l'Eglise, en dehors et au-dessus des partis politiques, pour l'établissement du règne universel de Jésus-Christ » (Cf. *Petit Catéchisme de l'Action Catholique* de Mgr FONTENELLE, p. 13). Elle englobe donc pratiquement : « L'ensemble de toutes les œuvres dont les principaux soutiens et promoteurs sont des laïques catholiques » (Cf. R. P. DABIN, *L'Action Catholique*, p. 7).
2. *Revue Apologétique*, juillet 1929, p. 23 et sq.
3. *Ibid.*, p. 36 et sq.

devrait y avoir *harmonie* profonde. L'étude s'achevait par la mise en lumière des conditions de cette harmonie.

Aucune objection doctrinale n'a été faite à cette thèse — au demeurant assez banale pour un théologien, — mais le titre attira l'attention de lecteurs exclusivement préoccupés de l'organisation pratique de l'Action Catholique. Se plaçant, pour lire, à un point de vue tout différent, négligeant de remarquer que le domaine de l'Action Catholique était explicitement réservé et lui appliquant ce qui précisément n'était dit que des autres, certains aboutirent à un contre-sens. Trop bon théologien pour ne pas éviter cette méprise, le R. P. Dabin dont l'étude sur l'Action Catholique[1] est actuellement la plus poussée de celles écrites en notre langue, a néanmoins été ému par la portée d'une thèse à laquelle il fait l'honneur de consacrer tout un chapitre de son livre[2]. Je voudrais donc, aujourd'hui, puisque l'occasion m'en est offerte, renverser moi-même les perspectives et — sans rien modifier de mes positions doctrinales — reprendre brièvement le problème en me plaçant cette fois au point de vue de l'Action Catholique, à l'usage de ses militants.

I. — *Le problème de l'union des catholiques dans le domaine de l'Action Catholique*

Il y a, parmi les questions où peut s'exercer l'activité des catholiques, comme trois zones concentriques : au centre, la zone délimitée par les définitions dogmatiques ; à la périphérie, la zone des questions libres ; entre deux, une zone mixte en quelque sorte, zone de problèmes qui touchent, sinon toujours par eux-mêmes, du moins par leurs répercussions pratiques, aux deux zones voisines. Or même parmi les problèmes que pose notre vie publique, problèmes politiques ou sociaux, il y en a qui ressortissent à ces trois domaines. Je prends un exemple : la question de l'enseignement. Il est de foi que l'Eglise a le droit d'enseigner la religion. Voilà qui ressortit à la première zone, celle dans laquelle l'union des catholiques est imposée par le dogme même.

1. *L'Action Catholique, essai de synthèse* par Paul DABIN, S. J., Bloud et Gay, Paris 1930, 189 pp.

2. Je tiens à le remercier de la loyauté avec laquelle il commence par citer mon texte même. Il me permettra d'ajouter ensuite que je n'ai pas réussi à trouver quelle était celle de mes affirmations qu'il se refuserait à signer. N'est-ce pas la preuve que, question de perspective mise à part, nous sommes d'accord sur l'essentiel ?

Par contre, la question de l'enseignement classique ou moderne, par exemple, ressortit à la troisième zone, celle des questions libres où chaque catholique peut opiner comme bon lui semble. Entre les deux, bien des problèmes peuvent se poser qui, sans être nécessairement tranchés par la foi, intéressent plus ou moins la religion, par exemple, la question du régime à adopter pour l'enseignement religieux : catéchisme à l'église, catéchisme à l'école par le maître lui-même, catéchisme à l'école par le curé — zone de questions mixtes aux frontières souvent mal définies et plus ou moins variables selon les époques.

Autre exemple : le régime matrimonial. Le divorce est interdit par Jésus-Christ. Sur ce point l'union obligatoire des catholiques découle immédiatement du dogme. Par contre les diverses solutions à adopter pour le régime dotal, le partage des biens entre les époux, demeurent des questions librement discutées même parmi nous. Entre deux, une zone de problèmes mixtes, par exemple : est-il opportun, à tel moment, vu l'état de l'opinion publique, d'entreprendre une campagne pour faire abolir la loi du divorce... ou vaut-il mieux attendre un moment plus favorable ?

De ces trois zones que je viens d'essayer de caractériser en quelques lignes, quelles sont celles qui rentrent dans le domaine de l'Action Catholique ? La première, de toute évidence, en fait partie de droit en tous temps et en tous lieux. A elle seule pourtant, elle ne permettrait pas, bien souvent, aux organisations de l'Action Catholique de passer aux actes. C'est que, en presque tous les problèmes, dès qu'on descend du plan de la doctrine à celui d'une campagne publique en faveur de la mise en pratique de ce qu'imposent nos croyances, se pose une question de méthode et d'opportunité. C'est pourquoi, en fait, l'Action Catholique est amenée par la nature des choses à pénétrer dans la seconde zone, celle des questions mixtes. Puisqu'il ne s'agit plus alors de questions définies par la foi, *on ne peut plus exiger l'union de tous les catholiques au nom du dogme*, mais il reste à la hiérarchie de l'Eglise (dont l'autorité est elle-même fondée sur le dogme) à exiger l'union *au nom de l'obéissance*, dans les cas où une action concertée lui paraît nécessaire aux intérêts supérieurs de la religion. C'est pourquoi l'Action Catholique ne peut souvent obtenir l'union des catholiques pour une campagne

donnée que par l'intervention directe ou indirecte de la hiérarchie[1].

II. — *Rapports avec le même problème dans les autres domaines*

On voit que la question, comme je l'avais d'ailleurs explicitement noté[2], change d'aspect quand on passe du plan doctrinal au plan disciplinaire. L'Eglise Catholique, en effet, n'est pas seulement un Magistère, elle est un Gouvernement et la hiérarchie de l'Eglise peut, quand cela est nécessaire au bien des âmes, réaliser l'union des fidèles par ses directives même dans des cas où ses enseignements laissent subsister la liberté d'opinions diverses. Pour être tenu d'obéir aux ordres, il n'est d'ailleurs pas nécessaire de renoncer à ses opinions théoriques, il n'est pas nécessaire de croire que l'attitude imposée est la meilleure, il suffit de s'y soumettre à cause de l'autorité que Jésus-Christ a léguée à son Eglise pour conduire les hommes au salut.

Pourtant si la question n'est pas la même selon que l'on envisage l'union des catholiques au point de vue doctrinal pour tous les domaines ou du point de vue disciplinaire dans le domaine de l'Action catholique, les deux questions n'en ont pas moins des rapports étroits. Il ne sera sans doute pas sans utilité d'indiquer ici ces répercussions vitales.

Qui ne voit d'abord l'importance qu'il y a pour le succès même de l'union des catholiques au sein de l'Action Catholique, à bien délimiter les domaines ? Les préventions de beaucoup de catholiques contre toute espèce d'Action Catholique dans le domaine politique et social ne tiennent-elles pas surtout, en effet, au désir de garder leur indépendance sur le terrain de la politique des

1. Mais, même alors, restent en dehors du domaine où l'union des catholiques est exigée soit au nom de la foi soit au nom de l'obéissance, le domaine considérable des questions libres (troisième zone) et la portion du domaine des questions mixtes (seconde zone) où la hiérarchie de l'Eglise ne juge pas nécessaire d'imposer l'union.

En ces domaines-là, les catholiques gardent leur liberté d'opinion et d'action, mais ils n'en ont pas moins le devoir d'y agir et d'y agir sans oublier qu'ils sont catholiques.

Il y a donc dans le domaine social et politique (pour ne parler que de celui-là) une zone où les catholiques doivent agir parce que citoyens et selon les principes catholiques, mais qui ne fait point partie de l'Action Catholique (au sens où la définit le pape Pie XI). L'*Action Catholique dans le domaine politique et social*, pour importante qu'elle soit, n'est donc pas *toute l'action politique et sociale des catholiques*.

2. *Ibid.*, p. 28 en note et p. 35.

partis ? Et n'est-ce pas contribuer à faire tomber ces préventions que de leur montrer que l'Action Catholique ne prétend pas absorber en son sein le domaine des questions libres ?

L'autre grand obstacle à la réalisation, sur le terrain même de l'Action Catholique, de l'union des catholiques français (et de bien d'autres) n'est-il pas que, dans leur sensibilité profonde, les questions de politique de parti prennent souvent le pas sur les questions d'intérêt religieux ? Le désir de sauvegarder leur indépendance légitime dans les questions libres prime en eux le souci de rester unis sur les questions vitales pour la religion. Aussi le respect de la hiérarchie chrétienne des valeurs en tout domaine prédisposera-t-il leur esprit à se préoccuper d'Action Catholique. L'*harmonie* dans les zones situées hors du domaine de l'Action Catholique serait l'atmosphère la plus favorable à la réalisation de l'*union* dans le domaine plus restreint de l'Action Catholique.

Et il est tout aussi vrai que, par une sorte de choc en retour, la pratique de l'union sur le terrain même de l'Action Catholique et sous l'impulsion de l'autorité hiérarchique, contribuera à développer chez ses militants ce sens de la hiérarchie chrétienne des valeurs, à orienter ce sens des réalités, à vivifier cet esprit chrétien qui sont les conditions nécessaires de l'harmonie des catholiques en tout domaine. C'est ainsi que pour prendre une comparaison dans une vaste expérience réalisée par toute une génération de Français, la fraternité des tranchées au service d'une même cause patriotique, a atténué, (pour un temps, hélas ! trop court), la violence des luttes sur le terrain même de la politique de parti.

De même donc que l'harmonie générale favorisera la pratique de l'union dans l'Action Catholique, celle-ci habituera les esprits à respecter, même ailleurs, l'harmonie qui doit exister entre tous ceux qui sont au Christ.



Bien que la direction de l'Action Catholique et la réalisation de l'union en son sein soit essentiellement l'affaire de la hiérarchie de l'Eglise, elles posent néanmoins des problèmes théoriques qui sont du ressort des théologiens. Les lecteurs qui voudront s'en instruire trouveront dans le volume du P. Dabin un exposé

fait avec une vraie compétence. L'auteur s'applique à analyser avec nuances les multiples documents pontificaux, à en dégager une théorie organique de l'Action Catholique et à faire l'application des principes établis aux principaux cas qui se présentent dans la réalité contemporaine, sans esquiver les plus délicats[1]. Ceux qui, plus pressés, désireraient simplement quelques notions précises et méthodiques, les trouveront dans les pages où Mgr Fontenelle a résumé, sous forme de catéchisme[2], l'essentiel des documents pontificaux et des commentaires autorisés dont ils ont été l'objet. Rien ne peut mieux préparer les esprits aux réalisations qui s'apprètent que la diffusion de cette brochure[3].

Plus encore que la théorie, en effet, c'est ici la réalisation qui importe, l'organisation effective de l'Action Catholique (ou achèvement de cette organisation, car, chez nous, les éléments essentiels existent presque partout, depuis de longues années déjà) : organisation dans le cadre diocésain pour laquelle plusieurs de NN. SS. les évêques ont exposé l'an dernier leurs directives dans des lettres pastorales[4] ; organisation dans le cadre national qui s'impose pour toutes les questions qui ne peuvent se résoudre que par la coordination des efforts de tous les catholiques et de toutes les œuvres de notre pays[5]. On comprendra qu'il y aurait, à l'heure actuelle, impertinence ou indiscrétion à traiter ici la question. Il suffit à la *Revue Apologétique* de faire des vœux pour le plein et prompt succès de la mission que Notre Saint Père le Pape Pie XI a confiée à son ancien directeur placé depuis par la Providence sur le siège archiépiscopal de la capitale où toute organisation nationale vient presque fatalement s'installer.

BRUNO DE SOLAGES.

1. C'est l'exposé des domaines réciproques de l'Action Catholique et de l'action de la Hiérarchie (p. 74 notamment) qui me paraît le moins heureux. L'explication de ces différences, incontestables en fait, me semble à chercher, au moins en bien des points, plutôt dans des raisons d'opportunité que dans des raisons théoriques.

2. *Petit-Catéchisme de l'Action Catholique*, lettre-préface de S. Exc. Mgr Pizzardo ; par Mgr R. Fontenelle. Maison de la Bonne-Presse, 31 pp.

3. On peut citer encore : *Le Code de l'Action Catholique* de l'abbé GUERRY et l'*Essai sur l'Action Catholique* de l'abbé LECLERCQ.

4. Voir notamment : celle sur l'*Action Catholique* de Mgr Saliège, archevêque de Toulouse, et celle sur l'*Action des laïques dans l'Eglise* de Mgr Petit de Julleville, aujourd'hui évêque de Dijon, jadis — nos plus anciens lecteurs ne l'ont point oublié — secrétaire de rédaction de la *Revue Apologétique*.

5. Cf. la conférence de Mgr Pizzardo au Séminaire Français (*La Vie Catholique*, numéro du 13 décembre 1930).

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire des origines chrétiennes

Le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin a été célébré en 1930, par l'Eglise entière. Le Souverain Pontife lui-même a voulu, dans l'encyclique *Ad salutem*, rappeler magnifiquement les gloires du docteur de la grâce : pour rapide qu'il soit, le tableau tracé par Pie XI constitue sans aucun doute une introduction naturelle à une étude plus détaillée de la vie et des œuvres de saint Augustin. Cette étude elle-même a été entreprise de tous côtés. Presque innombrables ont été, au cours de ces derniers mois les livres, les recueils, les articles de revue, consacrés à l'évêque d'Hippone. La présente chronique n'a pas la prétention de tout énumérer, de tout recenser. Nous nous contenterons de signaler un certain nombre de livres, ceux qui nous ont été accessibles et qui sont aussi, du moins la plupart du temps, les plus intéressants et les plus importants.

I. — Le premier rang appartient, sans conteste, à ces splendides *Miscellanea Agostiniana* que publie l'ordre des Ermites de saint Augustin en l'honneur de son glorieux fondateur. Les *Miscellanea* doivent comprendre un volume de textes et un volume d'études : seuls jusqu'à présent, ont paru les textes. Ce ne sont pas à proprement parler des inédits, bien que chaque année, ou presque, voie grandir le nombre des sermons prononcés par saint Augustin et que les fureteurs puissent encore se promettre de riches moissons dans les bibliothèques publiques ou privées. Très justement, Dom Germain Morin, qui a été chargé de préparer ce recueil, a pensé qu'il convenait de marquer un temps d'arrêt et de faire le point. Depuis l'édition monumentale des Mauristes, plus de six cents sermons ont été publiés sous le nom de saint Augustin ; mais trop souvent, l'ivraie a été mélangée au bon grain, sans qu'il soit facile de distinguer l'une de l'autre. Seul, un érudit, aussi bien outillé que Dom Morin pouvait tenter cette discrimination et présenter au public une

édition définitive des sermons de saint Augustin découverts depuis les Mauristes. C'est le résultat de ce patient labeur que nous avons maintenant sous les yeux : *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti, probate dumtaxat auctoritatis nunc primum disquisiti, in unum collecti et codicum fide instaurati*, studio ac diligentia D. Germani Morin (gr. in-8° de xii-847 pages ; Rome, Tipografia poliglotta vaticana, 1930).

Quelle joie, pour l'esprit et pour les yeux de feuilleter ce précieux volume ! un papier d'une blancheur immaculée, un caractère net et élégant, tel que savent l'employer les presses de la Typographie Vaticane, le vêtement y est déjà digne du grand docteur. Quant aux sermons, au nombre de 138, ils sont publiés selon les règles les plus strictes de la méthode critique. Dom Morin n'a rien voulu admettre dans son édition qui ne soit sûrement authentique, et, parmi les textes déjà parus, il a fait son choix avec sévérité : faut-il signaler par exemple que A.-B. Caillau et B. Saint-Yves, avaient, en 1836-42, publié deux cent soixante-neuf sermons qu'ils attribuaient à saint Augustin ? Dom Morin a fait des coupes sombres dans cette immense forêt : il ne conserve en effet que sept des discours imprimés par les deux chercheurs. L'éditeur a été moins dur pour les sermons publiés par le Cardinal Mai, et l'on sait que celui-ci travaillait en effet avec soin ; il n'en a pas moins revu de près tous les textes que celui-ci avait fait connaître : un grand nombre ont disparu du présent volume, apocryphes, centons, déjà publiés antérieurement, voilà quelques-unes des formules qui justifient son choix.

Ce n'est pas sans fierté que Dom Morin signale la part qu'il a prise lui-même à l'exploration et à la découverte des textes augustiniens. Il n'a pas en effet trouvé moins de cinquante et un sermons inédits de l'évêque d'Hippone. De ces sermons, les trente-quatre premiers sont renfermés dans un *codex Guelferbytanus*, avec plusieurs autres homélies déjà publiées ou apocryphes ; ils avaient été, en 1919, l'objet d'une édition qui avait passablement ému l'opinion : ils sont ici réimprimés à peu près tels quels. Les dix-sept autres, trouvés ici ou là, avaient paru au fur et à mesure de leur invention, dans divers périodiques, surtout dans la précieuse *Revue Bénédictine* où ils étaient

d'ailleurs difficilement accessibles : on ne peut que se réjouir en les relisant dans le présent volume.

Dom Morin ne veut pas laisser à son lecteur l'impression que, parmi tous les documents qu'il a dû examiner et critiquer, il a choisi au hasard. Après les textes, il donne la liste complète des sermons publiés depuis les Mauristes, et, pour chacun d'eux, il fournit les raisons de la décision qu'il a prise : c'est à peine si, en quelques rares occasions, on pourrait hésiter à se trouver d'accord avec lui, tant sont puissants les arguments qu'il apporte.

De riches *indices* terminent l'ouvrage : textes bibliques, noms et choses, mots et locutions ; manuscrits employés ; sermons classés par matières. Celui-là seul pourra en apprécier la valeur qui en aura à faire un usage quotidien et voudra chercher les renseignements dont il a besoin sur la langue de saint Augustin ou sur les idées qu'il exprime.

Sans doute, ces sermons ne nous apportent pas sur saint Augustin des révélations sensationnelles : ils complètent seulement ce que nous savions déjà de son éloquence et de sa doctrine, mais bien souvent, ils jettent sur des points de détail des clartés neuves ; ils permettent de préciser notre connaissance des basiliques africaines et des saints qu'on y honorait, ils nous montrent dans l'intimité les relations de l'évêque avec son peuple, etc. Dom Morin nous avoue qu'en publiant, contre tous ses espoirs, cette édition, il réalise un rêve depuis longtemps caressé: nous le comprenons sans peine, et nous prenons part à la grande joie qu'a éprouvée le bon travailleur lorsqu'il a tenu entre ses mains le splendide volume qui couronne tant de peines.

II. — Le *De doctrina christiana* est un des plus classiques parmi les traités de saint Augustin, mais le texte n'en a pas encore été publié dans le *Corpus* de Vienne, et nous n'avons jusqu'ici à notre disposition que l'édition bénédictine, plusieurs fois reproduite d'ailleurs. Voici, en attendant mieux, que nous arrive d'Amérique, une nouvelle édition du quatrième livre de ce traité, faite d'après neuf manuscrits de Paris et du Vatican, dans les dates s'échelonnant entre le IXe et le XIVe siècle : *S. Aurelii Augustini Hipponiensis episcopi De doctrina christiana liber quartus. A commentary with a revised texte, introduction and translation*... by Sister Thérèse SULLIVAN, in-8° de IV-205

pages, Washington, The catholic University of America, 1930.

Ce volume fait partie de la Collection *Patristic Studies* qui est publiée à l'Université catholique de Washington, sous la direction de M. Roy J. Deferrari, et il y tient une place honorable. L'introduction rappelle la date et l'occasion du *De doctrina christiana,* dont elle donne ensuite l'analyse, elle indique les sources de saint Augustin, dont la rhétorique doit beaucoup à Cicéron ; elle étudie les citations bibliques, le style de l'ouvrage et son influence. Le commentaire, qui accompagne le texte est plutôt philologique que doctrinal ; il renferme d'utiles remarques.

Une fois de plus, on ne manquera pas de se demander quelles règles ont guidé l'auteur de ce volume dans le choix des manuscrits. Sœur Sullivan avoue qu'elle a voulu seulement éprouver la valeur du texte de Migne, et qu'elle a utilisé, un peu au hasard, des manuscrits anciens : c'est à la fois trop et trop peu, et l'on ne peut se défendre de quelque inquiétude en présence d'un texte établi sans plus de méthode.

Il serait d'ailleurs injuste de demander à l'auteur plus qu'elle n'a voulu donner. Son édition et les notes qui l'accompagnent constituent un utile instrument de travail : on y aura souvent recours pour étudier les principes de la rhétorique augustinienne.

III. — Dans la même collection, paraît un volume consacré à l'étude du paganisme dans les œuvres de saint Augustin : *The pagan divinities ant their worship as depicted in the works of saint Augustine, exclusive of the City of God...* by Sister Mary Daniel Madden, in-8° de x-135 pages. Washington, The catholic University of America, 1930.

Cette recherche pouvait être utile. Au temps de saint Augustin, le paganisme était encore vivant, et bien souvent, l'évêque d'Hippone a dû lutter contre certaines pratiques idolâtriques que des chrétiens eux-mêmes ne craignaient pas d'observer. La *Cité de Dieu* combat le paganisme théorique : les renseignements qu'elle fournit sont souvent un peu livresques et ne nous font pas exactement connaître les cultes ou les usages pratiqués en Afrique sous les yeux d'Augustin. On pouvait donc, sans inconvénient, laisser de côté son témoignage et étudier les autres

écrits du grand docteur, particulièrement ses sermons, pour en tirer un tableau d'ensemble du paganisme africain au début du ve siècle.

L'auteur du livre que nous avons sous les yeux, a employé une méthode à peu près exclusivement analytique. Le premier et le plus important chapitre de l'ouvrage, qui en contient deux, est consacré à l'énumération des divinités païennes, citées par Augustin : c'est un bon catalogue, qui vise à être exhaustif, et qui semble l'être en effet, mais qui ressemble un peu trop à une collection de fiches mises à la suite les unes des autres. Le second chapitre est plus intéressant, car il traite des formes et des lieux du culte païen: rites, coutumes funéraires, pratiques superstitieuses, fêtes et jeux, temples, sacerdoces, etc... Sans doute, ici encore, nous sommes en présence d'un catalogue, mais il est plus facile d'en faire jaillir la vie : Sœur Madden s'étonne un peu, en terminant son livre, de n'avoir pas trouvé, dans les œuvres de saint Augustin, plus de détails caractéristiques sur les usages païens dont il était le témoin. En fait, l'évêque ne parlait pas et n'écrivait pas pour nous. Une allusion, que nous trouvons peut-être obscure, était parfaitement claire à ses contemporains et valait mieux, pour les mettre en garde contre les dangers de l'idolâtrie qu'une description trop crue. Ce qu'il dit est d'ailleurs largement suffisant pour montrer la vigueur conservée, de son temps, par les vieilles religions.

IV. — Le style de saint Augustin a été fort peu étudié jusqu'à présent ; un peu plus peut-être que ne le dit, dans son introduction, M. Balmus, mais beaucoup moins assurément qu'il n'aurait pu et dû l'être. Aussi est-ce avec joie que nous saluons l'apparition d'un nouveau livre consacré à cet examen, *Etude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, par Constantin S. Balmus ; in-8° de 327 pages ; Paris, Les Belles-Lettres, 1930 ; 35 francs.

On trouve naturellement, dans cet ouvrage, les titres de chapitres traditionnels sur la matière : le choix des mots ; l'ordre des mots ; la construction de la phrase ; la variété du style ; recherche de l'ampleur ; couleur oratoire et poétique. Ce qui caractérise la manière de M. Balmus, c'est l'effort constant auquel il s'assujettit pour vivifier une matière un peu sèche, et pour chercher toujours

l'homme au delà des procédés. Le chapitre dans lequel il examine l'ordre des mots dans la phrase de saint Augustin est un exemple particulièrement heureux de ce souci, car les mots ne se placent pas n'importe où et n'importe comment sous la plume de l'écrivain ; ils viennent se ranger dans la proposition et dans la période suivant ses dispositions particulières, si bien que leur agencement trahit à lui seul des préoccupations de tout genre, et surtout peut-être un état affectif que le mot isolé ne saurait exprimer.

Bien intéressant aussi est le chapitre sur la variété du style chez saint Augustin. Après avoir mis en relief l'emploi de la répétition comme procédé artistique, M. Balmus conclut que, chez l'évêque d'Hippone, cette technique révèle une imagination auditive profondément développée. L'auteur du *De musica*, l'homme qu'enchantaient les hymnes de saint Ambroise, se laisse en quelque sorte griser par l'harmonie des mots, et de leur renouvellement jaillit une sorte de refrain, un *leit motiv*, qui fait ressortir la richesse de l'idée. Dans la littérature contemporaine, ajoute M. Balmus, ce procédé est celui de Péguy, que tant de traits communs apparentent à saint Augustin (cf. p. 202-203 et 232).

Ses métaphores aussi révèlent l'âme du grand docteur : « La lumière, les ténèbres, la mer et, en partie, l'agriculture lui fournissent la plupart de ses images. En effet, quels autres éléments ont frappé plus puissamment la fantaisie de cet enfant de l'Afrique du Nord, sinon le soleil brûlant qui inonde les champs et les déserts de sa lumière ardente, et la mer, la capricieuse mer, reine de sa région natale ? Que de fois, dans les années avides de l'adolescence, ne s'est-il pas senti le cœur vaincu par la chaleur et les yeux aveuglés par la lumière étincelante ! Que de fois n'a-t-il pas crié de bonheur, en se rafraîchissant au flot plein d'écumes qui se jette impétueusement à travers les roches de la montagne africaine ! Mer et lumière : voilà les deux éléments qui ont bercé son enfance et fécondé sa fantaisie (p. 266 s.). »

On voit, par ces exemples, la richesse de la méthode employée par M. Balmus. Loin de se contenter de statistiques toujours froides et souvent décevantes, l'auteur du livre dont nous par-

lons a toujours voulu retrouver l'âme sous le vêtement des mots, et c'est ce qui fait le meilleur intérêt de sa thèse.

V. — De la thèse de M. Balmus, il faut naturellement rapprocher celle de Mlle Marie COMEAU, *La rhétorique de saint Augustin d'après les Tractatus in Ioannem ;* in-8° de xx-103 pages ; Paris, Boivin et Cie, 1930. La *Cité de Dieu et* les *Confessions*, qu'étudiait M. Balmus, sont des ouvrages soignés entre tous ; les *Tractatus* sur saint Jean sont plus populaires et plus voisins de l'improvisation, s'il est vrai, comme on semble bien l'avoir démontré, que des sténographes en ont recueilli le texte et que l'orateur a pris à peine le soin de les revoir.

Ce n'est pas à dire que la rhétorique soit absente de ces *tractatus*. Saint Augustin, il ne faut jamais l'oublier, avait été dans sa jeunesse un excellent élève des rhéteurs, et, pendant plusieurs années, il avait lui-même enseigné la rhétorique à Carthage, à Rome, à Milan. Même s'il l'eût voulu, il n'aurait pas pu se déprendre d'un art auquel il avait d'abord consacré tant de soins. On comprend dès lors que Mlle Comeau puisse étudier longuement l'emploi des figures gorgianiques dans les *Tractatus*. Mais il arrive souvent que ces figures, loin d'être patiemment cherchées par le prédicateur, viennent spontanément sur ses lèvres, et c'est l'un des mérites de Mlle Comeau de l'avoir reconnu. Elle aussi, comme M. Balmus, insiste sur le rôle de l'image auditive : « Le goût musical d'Augustin, écrit-elle, apparaît surtout dans ces étonnants couplets composés de membres très courts, groupés par quatre ou plus, obéissant à un certain rythme, construits sur une, deux ou plusieurs rimes, que le prédicateur improvise avec une virtuosité dont lui-même semble se jouer, dans lesquels il groupe tous les mots que leur sens n'éloigne pas trop du ton général du morceau (p. 54)... (Augustin) fait de l'antithèse son procédé favori de composition. En général, il part d'un rapprochement purement verbal : deux mots sont juxtaposés, soit à cause de leurs sonorités voisines, soit à cause de leur synonymie ; parfois, c'est le même mot répété deux fois en deux sens différents qui fournit le schéma de la composition. De la rencontre des deux termes jaillit une étincelle ; cette fugitive lueur, l'orateur la capte, l'entretient, la nourrit. Le jeu de son se développe, s'amplifie, s'organise ; des

sons, des mots voisins lui sont adjoints : une première phrase aux membres symétriques est ainsi construite, puis l'orateur en explique chaque partie, et par suite un paragraphe complet, parfois même un sermon tout entier peuvent avoir leur origine dans une simple paronomase, une brève antithèse (p. 65). »

J'aurais aimé que Mlle Comeau précisât et développât les pages qu'elle consacre à la tradition ecclésiastique. Saint Augustin n'est pas l'inventeur du *tractatus ;* avant lui, nombreux avaient été les prédicateurs qui avaient pris pour thème de leurs sermons l'explication des livres saints ; autour de lui, nombreux restaient ceux qui faisaient de même. A juste titre, Mlle Comeau met en relief tout ce qu'Augustin doit à la Bible, non seulement le sujet de ses prédications, mais le vocabulaire, le style, les idées ; mais elle minimise, à mon avis, la connaissance personnelle qu'il en avait acquise lorsqu'elle suppose que « l'orateur, en quête d'arguments pour sa thèse ou d'ornements pour son style, n'avait qu'à feuilleter un manuel commode, sans être obligé de rechercher les différents textes qu'il aurait dû consulter. Augustin a certainement connu, utilisé de semblables ouvrages (p. 87-88). » Je ne crois pas démontrée cette connaissance des florilèges par Augustin ; et, lorsque Mlle Comeau suppose qu'Origène lui-même employait aussi des recueils de cette sorte (p. 87), je crie à l'invraisemblance.

L'influence de la mystique néoplatonicienne nous semble par contre exagérée (p. 89-91). C'est une mine que l'on exploite volontiers aujourd'hui. Mais on ne doit pas oublier que les yeux de l'âme se trouvent déjà dans la Bible (cf. *Ephes.*, I, 18 ; *I Clem.*, xxxi, 2) et que la pérégrination du chrétien est un thème longuement développé dans l'Epître à Diognète. La mystique n'est pas une invention de Plotin, et le vocabulaire de la vie spirituelle plonge ses racines dans une tradition plus ancienne et plus pure.

VI. — A bien des égards, l'étude de Mlle Comeau sur la rhétorique des *Tractatus in Ioannem* peut être envisagée comme un chapitre détaché du gros livre qu'elle consacre à *Saint Augustin, exégète du Quatrième Evangile ;* in-8° de x-420 pages, Paris, G. Beauchesne, 1930. Ici, ce ne sont plus seulement les problèmes de la composition et du style qui sont examinés, ce sont les idées

elles-mêmes, et la méthode suivie par l'évêque d'Hippone dans le commentaire qu'il donne de l'Evangile selon saint Jean.

Ce commentaire n'a rien de scientifique ; il a été parlé avant d'être écrit, et il garde les marques de son origine. Tantôt l'orateur s'attarde longuement à l'explication d'un passage ou d'un mot qui l'intéresse, tantôt, au contraire, il passe sans s'arrêter sur toute une période dont l'interprétation n'apprendrait rien à ses auditeurs. Il ne faut donc pas chercher, dans une pareille série de sermons, l'équivalent d'un ouvrage technique tel que le rédigerait un exégète d'aujourd'hui. Saint Augustin est un pasteur d'âmes, et qui veut faire du bien à ses fidèles. Les idées qu'il développe sont celles qu'il estime bienfaisantes pour leur progrès spirituel.

Mlle Comeau croit nécessaire, avant de nous laisser aborder la lecture des *Tractatus* de saint Augustin, de nous rappeler la situation de l'exégèse johannique antérieurement à ces *Tractatus*. Le nom d'Origène ne peut manquer de la retenir : il n'est pas seulement celui du premier commentateur catholique du quatrième Evangile — le gnostique Héracléon l'avait précédé en cette voie, — il est à peu près le seul, et la question se pose de savoir si Augustin a connu et utilisé Origène. Mlle Comeau répond par la négative : « Les seuls commentaires suivis du quatrième Evangile connus à son époque étaient ceux du gnostique Héracléon et d'Origène. Peu familier avec le grec, Augustin n'aurait pu lire sans une grande difficulté et un temps considérable ces ouvrages, dont il n'existait aucune traduction latine. Par ailleurs, il se dégageait de l'un comme de l'autre un relent d'hérésie, et l'évêque d'Hippone aurait répugné à se servir d'un ouvrage nettement réprouvé et même d'un autre que l'Occident chrétien considérait comme suspect (p. 36). »

Cette réponse n'est pas absolument décisive. Laissons de côté Héracléon, dont l'ouvrage peut-être n'existait déjà plus au temps de saint Augustin. Mais il est remarquable que celui-ci se rencontre maintes fois, dans ses explications, avec Origène. Mlle Comeau parle ici de tradition exégétique (p. 36, 48, 293, etc.) ; que faut-il entendre exactement par là ? et quels étaient les représentants de cette tradition ? Au premier rang de ceux-ci, il faut, sans aucun doute, signaler saint Ambroise, qui doit beaucoup aux Grecs, qui s'inspire maintes fois d'Origène et de ses disciples, et

qui est un des maîtres d'Augustin. On aurait aimé quelques précisions sur son influence.

Les chapitres suivants étudient successivement saint Augustin et l'exégèse scientifique ; le sens plural des Ecritures (notons que Mlle Comeau écarte à bon droit la thèse de ceux qui voient en saint Augustin un partisan de la pluralité des sens littéraux dans la Bible) ; l'exégèse allégorique ; les figures de l'Eglise dans l'Evangile ; l'interprétation des paraboles ; la genèse de la foi ; les textes trinitaires (bon nombre de ces textes, on l'a souvent remarqué, annoncent le symbole athanasien ; on aurait aimé, à ce sujet, une remarque de l'auteur) ; les noms du Christ (sous le Christ médecin, on aurait pu noter qu'il y a là une des images les plus volontiers employées et développées par Origène) ; le Christ total ou l'Eglise ; la vie intérieure du chrétien d'après les *tractatus*.

On aimerait pouvoir s'étendre à loisir sur ces différents chapitres, où la pensée de saint Augustin est analysée avec une pénétration sympathique, qui est digne de tous les éloges. Deux ou trois d'entre eux surtout mériteraient un spécial examen, et l'on peut signaler à tous les admirateurs de saint Augustin les pages sur la genèse de la foi, sur le Christ total, sur la vie intérieure du chrétien. Composés en un temps où la controverse pélagienne n'avait pas encore atteint son point culminant, et où l'évêque d'Hippone se croyait obligé de conserver quelques ménagements à l'égard des chefs de l'hérésie, les *tractatus in Ioannem* ne nous fournissent point le dernier état de la pensée du grand docteur sur la grâce. D'ailleurs, comme le remarque justement Mlle Comeau, « il semble qu'Augustin ne peut garder la rigueur de ses principes que lorsqu'il raisonne dans l'abstrait. En face des êtres, la charité reste la plus forte : il est incapable de se résigner à la mort éternelle d'aucune âme vivante. Sa sévérité ne demeure entière qu'à l'égard de Judas. Encore prend-il soin de marquer que Judas a voulu lui-même sa perte et que le Christ n'a fait que la prévoir (p. 217). » N'est-ce pas là justement ce qui fait l'un des charmes de ces sermons ? Il arrive parfois que, dans ses traités, saint Augustin se laisse entraîner aux dernières conséquences de ses théories : ici, en présence de ses fidèles qu'il aime, il fait parler son cœur, tout autant sinon plus que son esprit, et ses propres expériences lui permettent de traduire merveilleusement

les enseignements de saint Jean sur la foi et sur la contemplation[1].

Ce dernier point est assez délicat. On sait que, récemment, le R. P. Cayré, dans son livre sur *La Contemplation augustinienne*, a prétendu trouver dans les œuvres de saint Augustin une théorie complète de la contemplation. Plus justement, Mlle Comeau estime que « si les indications fragmentaires, les brèves notations semées çà et là dans les lettres ou les sermons peuvent apprendre comment Augustin comprenait et vivait la vie intérieure, il faut, pour en respecter le caractère, se garder d'une systématisation bien étrangère à l'auteur (p. 371) ».

Impossible d'insister ici. On aimera lire et étudier de près l'ouvrage de Mlle Comeau. Parmi tant d'autres contributions récentes à l'examen de la pensée augustinienne, il est un de ceux qui sont les plus dignes du grand docteur.

VII. — La vie de saint Augustin a été sobrement racontée par P. Castel, *Saint Augustin ;* in-16 de 175 pages ; Paris, Bonne Presse, 1930, dans un petit volume qui mérite d'être largement répandu. L'auteur ne vise pas à l'originalité ; il suit même de très près le récit de Louis Bertrand ; et, comme ce dernier, au moment où s'arrêtent les souvenirs des *Confessions*, il devient beaucoup plus bref qu'il n'aurait convenu. Et pourtant la partie la plus longue et la plus remplie de la vie du grand docteur n'est-elle pas celle qu'il passa à Hippone, comme prêtre, puis comme évêque, et qu'il consacra tout entière au service de l'Eglise et des âmes ? Récemment, le R. P. Chenu faisait remarquer que nous attendons encore, en France, l'historien qui, à la fois érudit, psychologue et théologien, nous donnera une biographie digne de son objet, et il ajoutait que les biographies parues en d'autres pays sont, elles aussi, loin de donner toute satisfaction. Reproduisons, non sans quelque mélancolie, l'expression de ce desideratum, et faisons des vœux pour que ne tarde pas trop la naissance d'une belle Vie de saint Augustin.

VIII. — Parmi les écrits qui nous offrent le plus de renseigne-

1. Des pages consacrées par Mlle Comeau à l'étude du progrès de la connaissance religieuse chez saint Augustin, on peut rapprocher le récent article de Dom B. Capelle, *Le progrès de la connaissance religieuse d'après saint Augustin*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, octobre 1930, p. 410-419.

ments sur l'activité littéraire de saint Augustin au cours de sa longue carrière, il faut placer les *Rétractations* au premier rang. On sait que, parvenu au soir de sa vie, l'évêque d'Hippone tint à passer en revue tous ses écrits et à noter ce qu'il pouvait trouver de répréhensible en chacun d'eux. Le R. P. J. de Ghellinck attire notre attention sur *Les rétractations de saint Augustin, examen de conscience d'un écrivain* (Extrait de la *Nouvelle Revue théologique*, juin 1930), et il fait bien, car on ne lit pas assez cet ouvrage un peu sec, un peu rébarbatif d'ailleurs, mais si profondément loyal qu'il est en réalité fort émouvant. Son article, dont les dimensions sont brèves, présente le plus vif intérêt.

IX. — C'est une simple esquisse que l'aimable brochure de M. le chanoine E. Fouqueau, *L'âme de saint Augustin d'après ses Confessions*, in-16 de 48 pages ; Orléans, Imprimerie des Œuvres, 1930, 3 fr. 50. L'auteur y reproduit, sans modifications, deux conférences données naguère aux dames d'Orléans. Son exposé suit de très près la trame des *Confessions* et ne cherche pas à dire comment se développa la pensée de saint Augustin après sa conversion. On n'est pas surpris que les auditrices de M. Fouqueau aient désiré conserver le texte de ces conférences.

X. — Très nombreux ont été les volumes de mélanges qui ont paru, au cours de ces derniers mois, à la gloire de saint Augustin. On comprend sans peine que nous ne pouvons pas les signaler tous à l'attention de nos lecteurs. Voici d'abord un *Saint Augustin, sa sainteté, sa doctrine spirituelle ;* in-16 de 160 pages, Juvisy, Les éditions du Cerf, 1930, dont les différents articles ont paru d'abord dans *La Vie spirituelle*. Le R. P. Jacquin y étudie l'homme ; M. P. de Labriolle y parle de l'âme. Ce ne sont que des notations rapides, mais fort prenantes. Ni l'un ni l'autre des deux auteurs ne cherchent à idéaliser leur héros ; derrière le saint, ils laissent toujours transparaître l'homme, et ils ont soin de le faire remarquer ; ils signalent, à l'occasion, ses faiblesses ou ses imperfections ; et cependant, plus ils découvrent en lui d'insuffisances par rapport à un idéal purement abstrait, plus aussi ils nous font sentir la grandeur de ce frère aîné, dont la grâce divine a si profondément pénétré la riche nature.

Après eux, le R. P. Roland Gosselin traite du *Combat chrétien selon saint Augustin ; le* R. P. Garrigou-Lagrange, des

Dons du Saint-Esprit selon saint Augustin ; M. J. RIVIÈRE, de *Notre vie dans le Christ selon saint Augustin* : le R. P. CHENU fournit d'utiles indications *Pour lire saint Augustin*. Qu'il nous suffise de citer des titres ; à eux seuls, ces titres indiquent l'importance des questions qui sont abordées, avec une rare compétence, dans les articles qu'ils annoncent.

XI. — *La Nouvelle Journée*, dont l'éloge n'est plus à faire, consacre à *Saint Augustin* son dix-septième cahier ; in-8° de 208 pages ; Paris, Bloud et Gay, Paris, 1930. M. Maurice BLONDEL y donne une belle étude sur *La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne*, et nous ne pouvons nous empêcher d'en citer les dernières lignes : La doctrine augustinienne, même quand elle a dû être précisée, interprétée et dépassée, demeure toujours féconde ; elle reprend perpétuellement ses avantages contre les systèmes qui voudraient arrêter le flot de la jeunesse catholique et l'esprit de nouveauté. Elle tire, des trésors inépuisables du Père de famille, les choses nouvelles avec les choses anciennes, *nova et vetera*.

« Dans le chœur immense de la pensée chrétienne, l'on entend souvent dominer à tour de rôle la voix de saint Augustin et celle de saint Thomas, comme en des strophes et des antistrophes d'une force croissante, et des notes qu'on aurait cru d'abord dissonantes se résolvent finalement dans l'harmonie du *Te Deum* incessant de la doctrine catholique, toujours victorieuse à la longue des conflits intestins et des rétrécissements successifs, comme des élargissements trompeurs... La fécondité du génie et de la sainteté de chacun des docteurs reste inépuisable, et saint Augustin aura indéfiniment des richesses à nous communiquer de sa lumière et de sa charité (p. 19-20)[1]. »

Après M. Blondel, Mlle M. COMEAU étudie *L'évolution de la sensibilité de saint Augustin* : « Durant les semaines qui précédèrent son baptême, écrit-elle, Augustin se dépouilla de toute attache aux plaisirs sensuels, de toute ambition et gloire mondaines. Sa

1. Signalons encore ici deux études de M. BLONDEL, *Les ressources latentes de la doctrine augustinienne*, dans *A monument to Saint Augustin*, Londres, Sheed and Ward, 1930 ; *L'unité originale de S. Augustin et la Vie permanente de sa doctrine philosophique*, Rev. de mét. et mor., oct.-déc. 1930.

première et tardive rencontre avec la beauté si ancienne et si nouvelle lui fit oublier tout amour humain. Plus tard, la charité du Christ envahit son cœur et renversa les barrières. Il étendit à tous ceux qui lui furent confiés la tendre affection qu'il avait toujours su témoigner à ses amis préférés (p. 50). » On voit, par ce résumé, la richesse du sujet abordé par Mlle Comeau et l'intérêt qu'il y aurait à l'étudier en détail.

M. J. Rimaud traite du *Maître intérieur* et se demande si l'illumination divine dont il s'agit dans le *De magistro* n'est pas une illumination surnaturelle. M. J. Chaix-Ruy parle de *La perception du temps chez saint Augustin* ; M. Enrico Castelli rappelle *Le double aspect du problème du mal chez saint Augustin* : « Le problème du mal, dit-il, au point de vue théologique, a sa solution dans sa négation même : il n'existe pas. La création est la présupposition logique de l'aspect éthique du problème. Saint Augustin ne comprit pas entièrement tout cela, mais dans l'histoire de la pensée, il fut le premier à préparer la voie (p. 111). » M. J. de Pange donne quelques pages suggestives sur *La Cité de Dieu* ; enfin, le R. P. Boyer étudie *La contemplation d'Ostie* et pose, au sujet du récit des *Confessions*, tout le problème de la contemplation augustinienne[1].

Au total, le *Cahier* que nous venons d'analyser rapidement est un splendide hommage à saint Augustin. Aucune des études qu'il contient ne prétend apporter des solutions définitives ; mais toutes font penser, soulèvent des problèmes, marquent des orientations : n'est-ce pas là le meilleur moyen de mettre en relief la fécondité de la doctrine augustinienne ?

XII. — Plus considérables sont les travaux publiés par les *Archives de Philosophie*, dont le vol. VII, fasc. 2, renferme une belle série d'*Etudes sur saint Augustin* ; in-8° de 274 pages ; Paris, G. Beauchesne, 1930.

Le premier de ces travaux n'est autre, en effet, que la remarquable thèse de M. R. Jolivet sur *Le problème du mal chez saint Augustin*. On aimerait pouvoir insister longuement sur une étude aussi approfondie. D'autres, sans doute, avant

1. On verra sur un sujet connexe les articles du R. P. Maréchal, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 1930, p. 89-109 ; 191-214.

M. Jolivet, avaient déjà abordé l'étude du même problème ; mais peu de chercheurs l'avaient examiné avec autant de soin et de compétence. La conclusion qui se dégage de ces pages est faite d'optimisme confiant : « Nos explications valent ce qu'elles valent et participent souvent de l'opinion plus que de la science. Nous ne pouvons nous substituer à Dieu. Mais, si nous ne pouvons connaître les raisons de toutes choses, nous savons que tout a sa raison et que cette raison c'est toujours notre plus grand bien. Le Bien est la raison suprême. Plus tard, dans la lumière, nous verrons et nous saurons ; ici-bas, ce qui nous convient, c'est l'humilité, dans la confiance et dans la paix (p. 79). » Un important appendice est consacré aux dettes de saint Augustin à l'égard de Plotin : M. Jolivet déclare que, quelle que soit l'importance — et elle est grande — des emprunts matériels de saint Augustin à la doctrine platonicienne de la Providence, on peut affirmer sans hésitation que la ressemblance des deux doctrines est toute superficielle.

Contentons-nous de citer les titres des études suivantes : Ch. Boyer : *La preuve de Dieu augustinienne* ; P. Monnot, *Essais de synthèse philosophique d'après le XI*e *livre de la Cité de Dieu* ; F. Cavallera, *Saint Augustin et le livre des Sentences* ; B. Romeyer, *Trois problèmes de philosophie augustinienne. A propos d'un livre récent*. Et arrêtons-nous un instant sur l'article du R. P. de Sinéty, *Saint Augustin et le transformisme*, qui est le dernier de la série.

Le problème n'est pas ici posé pour la première fois, et le P. de Sinéty, n'ignore rien des difficultés qu'il soulève. Aussi tient-il, dès le début, à faire siennes ces excellentes remarques du P. Cavallera : « Il y a toujours quelque danger à vouloir faire intervenir les auteurs du lointain passé dans la solution de questions auxquelles ils n'ont jamais directement consacré leur attention. On risque de se méprendre sur la vraie portée de leurs affirmations et de leur prêter des doctrines beaucoup plus précises et déterminées qu'elles ne le furent réellement. » Malgré tout, le savant auteur estime qu'il peut y avoir avantage à se demander une fois de plus quelle a été ou du moins quelle aurait pu être la position de saint Augustin à l'égard du transformisme. Sa conclusion est plutôt *négative* : « L'évolutionnisme du docteur d'Hippone ne ressemble vraiment guère aux doctri-

nes transformistes, dans ce qu'elles ont de plus essentiel. Je ne prétends pas que le naturalisme chrétien d'Augustin, c'est-à-dire la tendance à attribuer aux causes secondes tout ce qu'il est possible de leur accorder, ne puisse pas être intégré dans une philosophie du transformisme ; mais il ne me semble pas que le transformisme lui-même y soit implicitement contenu (p. 253). » Plus spécialement, à propos du premier couple humain, le P. de Sinéty déclare : « Saint Augustin pensait avec l'unanimité des Pères, que la genèse de la race humaine, raison d'être de toute la création matérielle de l'univers et de toutes les raisons séminales, était l'œuvre immédiate de Dieu. Nous sommes là très loin des conceptions des (transformistes) contemporains (p. 255). »

XIII. — Telle est aussi l'opinion du R. P. Galtier au terme d'un exposé partiel. *Saint Augustin et l'origine de l'homme*, dans *Gregorianum*, 1930, p. 5-31 : « Saint Augustin... fait plus ici qu'affirmer la formation du corps de l'homme, telle qu'il la croyait lire dans l'Ecriture ; il exclut aussi de sa thèse l'hypothèse d'un corps humain dérivé par voie purement naturelle des êtres primitivement créés par Dieu et ordonnés par lui à cette fin supérieure. Ceux donc qui... croiraient... pouvoir couvrir de son patronage leur conjecture d'un corps d'homme lentement mais normalement élaboré au cours des âges en dehors d'une intervention exceptionnelle du Créateur, ne se borneraient pas à contredire sa foi ; ils déformeraient aussi sa théorie, et y introduiraient une conception complètement étrangère à sa pensée (p. 31). »

XIV. — Par contre, le R. P. L. Pera fait de l'évêque d'Hippone un précurseur de l'évolutionnisme. Il vient de publier deux fascicules qu'il présente comme le résumé d'une œuvre plus considérable, et qu'il intitule *La creazione simultanea virtuale secundo S. Agustino-Ipotesi resolutive dei problemi cosmologici, biologici et psichici fondate sulla concezione agostiniana della creazione*, vol. I-II, Florence. Libr. édit. fiorenti., 1929. Et il estime que, suivant Augustin, Dieu a créé toutes choses dans quelques corps primitifs, auxquels il a accordé une certaine puissance de développement, et que le corps de l'homme lui-même est le résultat de ce développement. Il ajoute d'ailleurs

qu'en ce dernier cas « Dieu veilla toujours sur la forme primitive, l'aidant d'une providence toute particulière, en sorte qu'infailliblement le corps atteignit sa dernière forme adulte et complète dans sa structure actuelle ».

XVI. — L'apologétique de saint Augustin a souvent été étudiée. On lira cependant avec plaisir et profit le récent ouvrage de M. le chanoine Despiney, *Le chemin de la foi d'après saint Augustin*, in-16 de x-528 pages. Vezelay, 1930, 17 francs. Une première partie, intitulée Conversion de saint Augustin, rappelle les étapes suivies par le rhéteur de Carthage et de Milan dans la recherche de la foi : elle nous montre successivement l'enfant entouré dès son jeune âge d'influences chrétiennes, l'adolescent de seize à dix-neuf ans, livré aux passions de l'orgueil et de la sensualité, le lecteur enthousiaste de l'*Hortensius* qui trouve dans ce dialogue la révélation du monde spirituel, le philosophe rationaliste qui demande aux manichéens la solution des grands problèmes et, toute particulièrement, la réponse au problème du mal ; l'âme inquiète, douloureuse, qui après avoir constaté l'impuissance du manichéisme, cherche un asile momentané dans le scepticisme de la nouvelle Académie, avant de se mettre à l'école d'une doctrine plus ferme et mieux assurée ; le converti enfin qui découvre dans l'Eglise catholique la seule autorité digne d'être crue et qui se confie à elle de toutes les forces de son âme.

La méthode apologétique que propose saint Augustin dans le *De utilitate credendi*, suit les étapes mêmes parcourues par lui au cours de ses longues recherches. Parvenu à la vérité, le converti n'essaie pas de découvrir, pour y amener les autres, des voies inconnues. Il rassemble et coordonne ses souvenirs ; il les synthétise ; et, comme il a lui-même trouvé la paix, il pense que d'autres âmes la découvriront aussi par le même moyen.

Avant de trouver la vraie religion, avant même de la chercher, l'homme doit le désirer : de là une préparation intellectuelle et une préparation morale, qui disposeront son esprit et son cœur à être éclairés par la lumière. La lumière elle-même vient du dehors ; elle est présentée par un maître, tout au moins dans l'état de l'humanité pécheresse : « Avant la chute, l'homme était éclairé sur la religion par une lumière intérieure ; cette lumière aurait persévéré si l'homme n'avait pas péché, et l'en-

seignement par voie d'autorité n'eût pas été nécessaire. Après la chute, et à cause de son mobile qui a été l'orgueil, Dieu a retiré ce flambeau intérieur ; et il a humilié l'homme en le faisant dépendre de son semblable dans l'enseignement (p. 300). »

La seule autorité légitime est d'ailleurs celle de l'Eglise qui s'impose à nous par son origine, par ses miracles, par la multitude des croyants, par son influence morale. L'Ecriture elle-même ne vient que subsidiairement confirmer le témoignage de l'Eglise, car c'est l'Eglise qui présente l'Ecriture, qui explique l'Ecriture, qui se nourrit de l'Ecriture. Celui qui adhère à l'Eglise est donc assuré d'être dans la vérité, à la condition cependant que cette adhésion soit humble et docile. Il faut être humble pour se soumettre avec une foi pieuse, une espérance ferme, une charité simple, à de bons maîtres de la vérité catholique (p. 379.)

Arrivé au terme de son étude, M. Despiney rappelle la modernité de saint Augustin et formule le souhait que beaucoup d'âmes se laissent gagner à l'Eglise par l'exemple et les œuvres du grand docteur. Ce souhait, nous le formons aussi, et nous ajoutons que l'ouvrage de M. Despiney pourra faciliter sa réalisation. On pourrait certes, ici ou là, relever dans cet ouvrage quelques détails imprécis, on pourrait regretter la forme un peu sèche, un peu abstraite, de la plupart des développements, on pourrait surtout trouver inutile l'appendice où l'auteur se croit obligé de nous raconter par le menu le voyage qu'il a entrepris naguère au pays de saint Augustin. Evidemment, M. Despiney n'écrit pas pour des érudits. Il fait mieux d'ailleurs, puisqu'il s'adresse à tous les honnêtes gens, qui sont incomparablement plus nombreux. Au milieu des labeurs écrasants de son ministère pastoral, — M. Despiney est curé de Vézelay, — il a accompli une sorte de tour de force en trouvant le temps de méditer les œuvres de saint Augustin : nous le remercierons donc cordialement de l'exemple qu'il a donné et du livre qu'il a écrit.

XVI. — Le R. P. Alves Pereira est mort en 1918, sans pouvoir publier la thèse qu'il avait préparée. Son confrère, le R. P. de Carvalho de Castro vient de faire paraître cet ouvrage, *La doctrine du mariage, selon saint Augustin*, in-8 de XII-247 pages ; Paris, G. Beauchesne, 1930 ; et il faut l'en remercier, car c'est un

beau et solide travail de théologie historique, sur un point particulièrement délicat de la doctrine augustinienne.

L'auteur, comme il convient, suit un ordre logique dans le développement de son exposition. Il rappelle d'abord que la base de la doctrine du mariage est la nécessité de la propagation du genre humain. La génération sexuelle aurait eu lieu même si l'homme n'avait pas péché : le mariage existe donc dès la création de l'homme ; il est bon par nature ; il a été institué par Dieu lui-même, et la faute originelle n'en a pas diminué ou altéré la valeur.

Vient ensuite une étude du but et des biens du mariage. Sur ce point, la pensée d'Augustin n'est peut-être pas toujours claire, et il n'est pas invraisemblable qu'elle se soit précisée avec le temps. Le P. Alvès Pereira préfère distinguer entre l'essence et le but du mariage : « L'essence réside dans l'échange des droits réciproques des époux sur le corps l'un de l'autre, échange qu'ils font par contrat. Le but du mariage consiste dans la génération obtenue par l'usage du droit échangé. Le contrat une fois établi, le mariage existe et on a le droit d'accomplir l'acte conjugal ; mais on n'est pas obligé d'engendrer, c'est-à-dire d'atteindre le but du mariage (p. 53). » Cette déclation, un peu subtile, n'appartient pas à saint Augustin lui-même : on peut se demander si elle est absolument justifiée.

Nous n'insisterons pas sur les chapitres suivants, malgré leur intérêt. Avec beaucoup de minutie dans le détail, l'auteur expose la doctrine augustinienne sur la vie conjugale, l'unité du mariage (polygamie et monogamie ; polygamie simultanée et polygamie successive), la stabilité du mariage (indissolubilité, séparation, privilège paulinien), la célébration, la validité et les empêchements du mariage (consanguinité, vœu de continence, mariage mixte).

Il arrive enfin à la question du mariage en tant que *sacramentum*. On peut avec de bons juges, déclarer que c'est le traitement de cette question qui donne à l'ouvrage du P. Alvès Pereira toute sa valeur . « Avec une méthode et un sens historique parfaits, déclare le Révérendissime Dom Capelle, avec courage aussi et fermeté, l'auteur examine si Augustin a vu dans le mariage un sacrement au sens propre. Il ne s'agit pas évidemment

du mot, mais des éléments réels du concept sacramentel. Il faut répondre non. Sans doute, la grandeur religieuse que saint Augustin reconnaît à ce rite s'accommode admirablement de la dignité sacramentelle, mais c'est insuffisant pour conclure qu'il lui attribue au moins virtuellement ce caractère, d'autant plus que, pour le baptême et l'Eucharistie, le docteur d'Hippone est clair et précis[1]. »

Il n'est pas impossible que certains détails de la synthèse tentée par le R. P. Alvès Pereira soulèvent des objections ou appellent des retouches. L'analyse même du concept de *sacramentum* dans la théologie augustinienne pourrait être utilement précisée : qui ne sait d'ailleurs qu'il y a là un des problèmes les plus délicats et les plus complexes que posent le vocabulaire et la doctrine de l'évêque d'Hippone, et que seule une étude exhaustive, où seraient examinés tous les emplois de ce terme, permettrait de faire sur ce point une pleine lumière ? Du moins reste-t-il que ce livre est une des plus solides contributions qui aient été données, ces derniers temps, à l'étude de l'enseignement de saint Augustin. Il faut regretter d'autant plus que la mort en ait enlevé l'auteur avant qu'il ait été à même de poursuivre sa tâche (cf. p. 236).

XVII. — La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin a déjà été plusieurs fois étudiée et elle mérite l'attention que lui ont prêtée les historiens du dogme. Elle vient d'être une fois de plus l'objet d'un solide travail, dû à M. G. Lecordier, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, in-8° de xv-142 pages ; Paris, J. Gabalda et fils, 1930. L'occasion de cette nouvelle étude n'est autre qu'un long article, publié en 1920, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, sous la signature de Robert Lawson.

Nos lecteurs savent déjà quel personnage se cache en réalité sous ce pseudonyme. M. Lecordier ne cherche pas à soulever le voile, et ce n'était pas en effet sa besogne. Il lui suffisait de constater que la thèse de Lawson était dangereuse, qu'elle était erronée, pour qu'il fût en droit de relever le gant et de justifier saint Augustin des calomnies faites à sa mémoire. Encore

1. *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, annexé aux *Rech. de théol. anc. et médiév.*, octobre 1930, page 253*

reste-t-il que nous sommes reconnaissants à ceux qui ont démasqué l'auteur responsable du pamphlet, et que l'importance de la réfutation nous paraît plus clairement, lorsque nous saisissons l'ensemble dont faisait partie l'étude de Lawson.

Avec beaucoup de sûreté, M. Lecordier commence par étudier la foi eucharistique de saint Augustin. Ici en effet, nous sommes sur une base solide. L'évêque s'exprime en témoin en même temps qu'en docteur. Il n'expose pas ses idées personnelles; il n'explique pas le mystère. Il affirme ce que l'Eglise enseigne, et il l'enseigne aussi avec elle. Ce que l'on constate d'abord, c'est l'importance du sacrifice eucharistique, de la communion eucharistique, dans la communauté d'Hippone aussi bien que dans toutes les autres communautés du monde catholique. L'Eucharistie est le centre de la vie chrétienne, et tout concourt à montrer qu'elle est regardée comme le sacrifice et le sacrement du corps et du sang du Christ. Si une constatation s'impose à l'historien, c'est bien celle-là : l'Eglise d'Hippone, au temps d'Augustin, accepte sans hésitation le réalisme eucharistique et son évêque est le témoin privilégié de cette foi.

M. Lecordier peut ensuite aborder l'examen de la théologie eucharistique de saint Augustin. Il n'ignore rien des difficultés que présentent certains textes, par exemple le commentaire du chapitre VI de saint Jean, et il ne cherche pas à les éluder. Patiemment, méthodiquement, il examine l'un après l'autre tous les passages controversés ; il range ses analyses sous trois chefs : l'Eucharistie et le Christ, l'Eucharistie et l'Eglise, l'Eucharistie et l'âme chrétienne.

Après quoi, il peut formuler sa conclusion qui est décisive en faveur de l'unité de la doctrine augustinienne de l'Eucharistie : « Quelques idées dominent l'ensemble. Le réalisme eucharistique fondamental, c'est-à-dire la présence et l'action personnelle du Christ dans le sacrement, y est par (Augustin) affirmé avec l'Eglise, pénétré par sa réflexion de croyant et déjà analysé par son esprit de théologien. Analyse encore imparfaite, sans doute ; tributaire d'un vocabulaire archaïque et compliquée souvent de symbolisme. Ce symbolisme n'est plus professé de nos jours, tandis que l'analyse s'est affinée sous l'effort de la scolastique à l'encontre des négations protestantes. Mais, quand il s'agit de marquer la place de l'Eucharistie dans le système chrétien, d'en

chercher les rapports avec le Christ, de préciser les conditions qu'elle réclame de notre part, c'est-à-dire sur l'essentiel, la théologie moderne suit les traces de saint Augustin (p. 136). »

Cette sèche analyse dit mal les mérites de l'ouvrage. Ne suffit-il pas d'ajouter qu'il a été présenté comme thèse de doctorat à la Faculté de théologie de Strasbourg, pour donner la véritable caractéristique de sa valeur ?

Cette chronique est loin d'être complète. Nous écrivions, en la commençant, que nous serions loin de tout dire. Au moment de l'achever, nous voyons mieux encore ses imperfections. Telle qu'elle est, elle se présente du moins comme un modeste hommage à saint Augustin. Daigne le grand docteur l'agréer avec bienveillance, en bénir l'auteur et les lecteurs.

Dijon. G. BARDY.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Notes de littérature.

« *Essais catholiques* », par Victor Poucel

« La critique, cette puissance des impuissants... » a dit dédaigneusement Lamartine, grand prince au royaume de poésie. Rien de plus injuste qu'un tel jugement. La critique exige beaucoup de finesse, de pénétration, d'intelligence, d'information... et de courage, à l'occasion. Et si tout cela est, assurément, loin des magnificences de l'inspiration créatrice, ce n'est pourtant pas signe d'impuissance. Disons : c'est une autre puissance, voilà tout !

Gloire d'abord aux poètes, aux artistes, aux génies créateurs : c'est largement admis. Mais ensuite hommage de gratitude aux écrivains qui s'adonnent à l'utile travail, souvent ingrat, de la critique, et qui s'y adonnent avec conscience, discernement, indépendance, sans souci des exigences de la réclame, de la mode ou des intérêts de librairie.

Voilà à quelle hauteur d'estime pour la critique nous élève un livre, riche de pensées et d'information, suggestif et nuancé, de M. V. Poucel, qui a réuni en volume, sous le titre : « Essais catholiques », des pages précédemment parues dans « Les Etudes ».

Ces pages remettent, une fois de plus, en circulation dans le public cultivé, l'inépuisable et délicat problème des relations de la foi et du goût, de l'art et de la morale. Elles revendiquent nettement pour les catholiques le droit — en corrélation avec son

1. Un volume. Librairie du Dauphin, Paris.

devoir — de faire de la critique catholique, c'est-à-dire d'établir la dépendance de l'art vis-à-vis de la morale. L'art n'est pas indépendant de la morale.

Dans la lumière des enseignements de l'Eglise et des principes, le moraliste se trouve en présence d'une question bien simple, qui peut se résumer de la manière suivante : l'œuvre d'art est un acte humain ; elle est dépendante des règles générales qui commandent aux actes humains. C'est le casuiste qui peut, ensuite, se trouver dans l'embarras, devant la complexité de chaque cas concret, en particulier. Et c'est pourquoi il y a tant de nuances et de justes préventions dans le chapitre que le P. Poucel a consacré à Maurice Barrès, à propos du « Jardin sur l'Oronte ».

Le cas de Barrès est passionnant, car Barrès avait l'âme haute et loyale. Ce n'est pas lui qui aurait admis, légèrement, le jeu de troubler des cœurs, pour l'amour de l'art. Mais il n'avait pas, non plus d'autre part, les préoccupations précises d'un prêtre catholique, d'un confesseur qui a, directement, charge d'âmes et qui est légitimement et irrésistiblement porté à embrasser le parti le plus sûr, c'est-à-dire à sacrifier toute jouissance d'art, si cette jouissance risque d'aplanir les chemins de la tentation.

Certes, l'Eglise n'est pas l'ennemie de l'art. Et je pense qu'elle l'a assez prouvé, à travers les siècles. Bien des faces de Carême-prenant ne manquent pas, d'ailleurs, à l'occasion, de le lui reprocher, non sans quelque hypocrisie, sans doute. Il n'est pas jusqu'aux bons écoliers pris en faute, je veux dire les écrivains qui s'irritent des réserves de la critique catholique, qui ne se plaisent à rappeler leurs premières rencontres avec des œuvres troublantes. C'est à l'école des « bons Pères », disent-ils, et des « Curés » en général, qu'ils ont lié connaissance avec Didon, Phèdre et autres personnages qui n'auraient pas été reçus dans le salon de leur respectable mère. A quoi l'on pourrait répondre que la *catharsis* d'Aristote, — ah ! amis lecteurs, qui, parmi vous, possède l'interprétation orthodoxe de la *catharsis* ? — a joué dans le sens d'un long filtrage aboutissant à l'innocuité.

Non, l'Eglise n'est pas l'ennemie de l'art. Mais elle n'hésitera jamais à proclamer si besoin en est, que le salut d'une seule

âme lui importe plus que toutes les frises du Parthénon et que les douze chants de l'Enéide.

Et si le « Jardin sur l'Oronte », par son charme poétique même, est un danger pour des âmes, ce danger fût-il minime, il ne faut pas trouver hors de propos qu'un critique aussi avisé, et certainement bienveillant, que le P. Poucel, chez qui un goût très vif de l'art s'allie à un souci encore plus vif du salut des âmes, fasse entendre les avertissements nécessaires.

Je ne crois pas qu'il vienne à l'idée de personne de ranger « le Jardin sur l'Oronte » parmi les mauvais livres. Mais avant de vous laisser entrer dans ce jardin, le critique catholique a bien le droit, si vous êtes de son obédience, de vous faire passer au tourniquet, en vous demandant votre ticket d'entrée. On ne laisse pas entrer les enfants, indistinctement, dans tous les musées.

Le livre de M. Poucel contient un étude sur Pierre Loti et son troisième chapitre sur Anatole France, deux écrivains qui ont fait partie, avec Barrès, des « Maîtres de l'heure ». Aux yeux du critique catholique, les œuvres de ces deux écrivains comportent un jugement plus sommaire que « le Jardin sur l'Oronte ». Et ce jugement ne peut qu'être plus sévère. Pour Anatole France, il ne saurait y avoir d'hésitation, l'Eglise ayant inscrit les livres de France au catalogue de l'Index.

A propos de ces deux « maîtres », qui ne sont pas de très bons maîtres, peut-être y aurait-il lieu d'établir une distinction entre des œuvres de littérature purement esthétique et les œuvres de littérature pratique. Ces étiquettes font partie du jargon d'école ; elles ont l'avantage d'être commodes.

Appartiennent à la littérature esthétique les livres de Pierre Loti. Loti n'était au service d'aucune métaphysique, d'aucun dogme. Il s'est contenté de s'étaler et de se contempler, lui Loti, dans ses romans, sans réserve ni pudeur, sans discrétion et surtout sans nul souci des résultats que ses confidences autobiographiques pouvaient produire dans l'âme du lecteur. Son charme pervers et dissolvant, comparable à un parfum subtil et trop capiteux, a probablement perverti grand nombre d'âmes, ou, du moins, a tari en elles les sources d'énergie et d'action. Cette œuvre, certes, renferme de magnifiques pages, des pages même qui, à la condition d'être séparées de l'ensemble, ne contiennent nul

venin dangereux ; et les anthologies feront bien d'en conserver quelques-unes ; mais c'est l'ensemble de l'œuvre qui ne saurait obtenir l'agrément de la critique catholique.

Quant à Anatole France, une grande partie de son œuvre est du ressort de la littérature pratique, il faudrait même dire : littérature de combat. France a mis l'art, son art d'écrivain qui n'était pas mince, au service d'une doctrine, une doctrine de paganisme en opposition avec la doctrine du christianisme. « Thaïs » a passé, en son temps, pour une merveille, même aux yeux d'un Brunetière, qui n'avait pas une réputation de critique à l'eau de rose. Il est bien sûr que certaines pages de « Thaïs » sont un pur enchantement ; mais quelle thèse perverse sous l'impeccable élégance d'un style transparent ! A quoi bon la prière, l'ascétisme, la mortification ? Paphnuce s'y est adonné en vain, pendant des années. Les poètes païens ont proclamé Eros le dieu invincible. France a dangereusement repeint et rajeuni l'idole. Ce n'est pas parce que l'art est de premier ordre, qu'il doit échapper au jugement des moralistes. Mais encore une fois, le cas est tellement grossier avec Anatole France, qu'il ne fait même pas question.

Il faut souhaiter une large diffusion du livre du P. Poucel, dans les milieux qui lisent et dans le personnel enseignant.

Pr. TESTAS.

II. — L'allégorie des deux pasteurs (Zac. XI, 4-17 ; XIII, 7-9)[1]

Dans tout le livre de Zacharie, il n'y a peut-être point de passage plus difficile et plus obscur. Avec tous les exégètes modernes, nous croyons que le contexte exige le rapprochement de XIII, 7-9 et de XI,4-17 ; toutefois, il est probable qu'entre XI,17 et XIII,7 manquent quelques versets intermédiaires.

Zacharie reçoit l'ordre de Yahweh de représenter, tour à tour, deux pasteurs, dont l'attitude est pleine de contrastes. Si le troupeau figure le peuple élu, on est assez divisé sur le symbolisme des pasteurs, et cela parce qu'on ne s'accorde point sur le sens profond de ce morceau : est-ce une histoire ou une prophétie ? S'il s'agit d'une histoire, quels sont les trois pasteurs du

1. Kremer, *Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias* (Münster, 1930). — Dennefeld, art. *Messianisme*, dans *Dictionnaire de théologie*, col. 1487-1488.

verset 8a ? des rois judéens : Joachaz, Joakim et Jéchonias, le roi insensé du verset 15 étant Sédécias ? des rois israélites : Zacharie, Sellum et Manahem ? des rois païens de la dynastie des Séleucides ? des catégories : rois, prêtres, prophètes ? Toutes ces opinions ont leurs adhérents[1].

Nous croyons plus probable l'interprétation prophétique et directement messianique de la péricope. Nous serions donc en pleine eschatologie, le bon pasteur serait Yahweh lui-même ou son représentant à la fin des siècles, le Messie ; le mauvais pasteur, son adversaire par excellence, l'antéchrist[2].

4-6. Donc sur l'ordre de Yahweh, Zacharie représente le pasteur suprême, non dans son rôle de miséricordieuse bonté, ainsi qu'il résulte du contexte (spécialement verset 6), mais dans son rôle de rigoureuse justice.

Le troupeau est appelé un troupeau de boucherie (*pecora occisionis*) parce qu'il est l'objet de marchandages entre ses propriétaires et les acheteurs, qui, les uns et les autres, n'ont cure des brebis et ne cherchent que le bénéfice à réaliser.

7. Le prophète se met donc à la tête du troupeau, prenant en mains deux houlettes[3] dont les noms symboliques : bienveillance (Vulg. *Decus*) et union (Vulg. *Funiculus*) montrent les dispositions miséricordieuses que Yahweh conserve malgré tout pour les siens.

8-11. — Mais l'ingratitude de ce peuple toujours aimé change radicalement les dispositions divines : « Alors je les pris en aversion et elles aussi se dégoûtèrent de moi : *et contracta est anima*

1. Cf. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes* (Gabalda, 1908), p. 673-675, qui identifie les trois pasteurs avec Joachaz, Joakim et Jéchonias. — Knabenbauer assure qu'il y a sur ce point quarante opinions divergentes (*Commentarius in prophetas minores* (Lethielleux, 1888), t. II, p. 350). Mais ne peut-on pas dire « que la phrase 8*a* sur les trois pasteurs destitués qui forme la base de l'interprétation historique est presque sûrement une interpolation tardive (8*a* interrompt sensiblement la suite des idées, ce qui résulte entre autres du fait que le suffixe « *bahem* » en 8*b* se rapporte aux brebis de 7 et non aux pasteurs ? » (*Dictionnaire de théologie, loc. cit.*). Le P. Lagrange déclare que ce verset trouble le contexte (*Revue biblique*, 1906, p. 74).

2. Notons que l'exégèse juive n'offre que de rares témoignages en faveur d'une interprétation messianique; toutefois, ces témoignages sont peut-être l'écho d'une tradition plus ancienne et les juifs ont pu être amenés à abandonner leur ancienne exégèse du texte par suite du parti qu'en tiraient les chrétiens. La tendance générale des Pères est pour l'interprétation messianique.

3. Les bergers d'Orient avaient deux bâtons, l'un, la houlette proprement dite, pour guider le troupeau, l'autre pour le défendre contre les bêtes sauvages.

mea in eis, si quidem et anima eorum variavit in me ». — Dès lors, Zacharie résolut d'abandonner le troupeau à son malheureux sort, et, pour rendre plus sensible la rupture, il brise la première houlette[1].

12-13. — S'adressant ensuite aux propriétaires du troupeau aux gages desquels il se trouvait, le prophète leur réclame son salaire. Il en reçoit le prix dérisoire de 30 sicles d'argent[2], celui d'un esclave. (Ex. XXI, 32). Aussi sur l'ordre de Dieu, jette-t-il avec dédain « ce prix magnifique » dans le temple, pour le potier.

On sait que ce trait a été appliqué par Saint Matthieu à la trahison de Judas (XXVII, 3-10). L'application n'est pas adéquate : dans Zacharie, c'est le pasteur lui-même [le Messie] qui reçoit les trente pièces d'argent et les porte au potier ; dans l'histoire évangélique, c'est Judas, lequel ne représente certainement pas le pasteur, qui accepte la somme d'argent et vient la rapporter ensuite. Il semble que l'accord entre la prophétie et l'histoire soit moins dans les détails et les coïncidences matérielles que dans l'idée générale. Dans Zacharie, le prophète chargé d'exercer la justice au nom de Yahweh, reçoit pour salaire trente pièces d'argent ; dans l'Evangile, le Messie chargé par Yahweh de prêcher la réprobation aux scribes, aux saducéens et aux pharisiens, est livré pour le même prix dérisoire[3].

10. — Le prophète brise alors la seconde houlette, ce qui signifie, nous dit-il, la rupture consommée entre Israël et Juda.

11.-17. — Zacharie joue enfin le rôle de mauvais pasteur, qui exploite et abandonne son troupeau. Le glaive viendra châtier les exactions de ce mercenaire.

Le texte présente ici une lacune, car XIII, 7-9 doit s'entendre,

1. *Et cognoverunt pauperes gregis, qui custodiunt mihi, quia verbum domini est* : des modifications textuelles, qui paraissent heureuses, amènent van Hoonacker à traduire : « les marchands du troupeau, qui m'avaient pris à gages, comprirent que telle était la parole de Jahwels » (Cf. *op. cit.*, p. 675-676). C'est à ces propriétaires, non aux brebis, que le prophète demandera son salaire (12).

2. Le sicle pesant environ 14 gr. 200 et le kilogramme d'argent valant au cours actuel 500 fr., le salaire du pasteur représente 213 francs de notre monnaie.

3. Tobac. (« *Les prophètes d'Israël* ». Dessain, Malines 1921, t. II, p. 517). Cette application faite par l'évangéliste d'un texte prophétique peut-elle servir de base à la théorie rationaliste de la typologie, d'après laquelle les évangélistes persuadés que Jésus était bien le Messie, afin de montrer la réalisation des vielles prophéties en leur Maître, auraient déformé son histoire ? Sur cette question de la typologie cf. Mgr Batiffol, *Orpheus et l'évangile* (Gabalda, 1910), p. 251-256).

non du mauvais pasteur, dont il était précédemment question, mais du pasteur fidèle. Le mauvais pasteur « a déjà son compte réglé (xi, 17) ; et Yahweh ne peut absolument pas le nommer « mon pasteur » et « l'homme de ma compagnie » (xiii, 7), fût-il grand prêtre. Surtout, quand ce pasteur est frappé par le glaive, les brebis sont dispersées et demeurent sans défense, tandis qu'elles ne pouvaient que gagner à être délivrées du mauvais pasteur »[1]. Notre Seigneur d'appliquer d'ailleurs ce texte (Mt. xxvi, 31 ; Mc. xiv, 27).

La mort du bon pasteur entraîne la dispersion du troupeau, dont un tiers seulement sera préservé, après une rude épreuve.

Cet oracle énigmatique ne trouverait-il pas quelque éclaircissement dans Zach. xii, 10 ? Le bon pasteur sera donc tellement méconnu des siens, qu'on le fera périr.

J. Renié, s. m.

III. — Parmi les Livres du jour

Où est le temps où le grand public connaissait le nom de Charles Péguy seulement comme celui d'un écrivain hermétique au style redondant et monotone ? N'est-ce pas encore l'opinion de quelques-uns ? De plus en plus cependant, il devient évident que Charles Péguy restera, pour la postérité, l'un de nos grands écrivains, l'un des plus originaux et peut-être l'un des plus profonds. On saura donc gré à MM. E. Mounier, M. Péguy, et G. Izard, d'avoir consacré un volume compact et pénétrant à *La pensée de Charles Péguy* (Plon, s. indic. de prix). Ce livre était nécessaire, après *Notre cher Péguy* des frères Tharaud, qui s'étaient bornés à nous raconter, non sans talent, l'avènement paradoxal du dreyfusard Péguy au catholicisme déclaré. Au fond, le livre des Tharaud laissait sans réponse la question capitale pour nous : Péguy a-t-il été réellement catholique, par la pensée sinon par la pratique ? L'intérêt du livre de MM. E. Mounier, M. Péguy et G. Izard est de montrer que non seulement Péguy a été fermement et profondément croyant, mais qu'en quelque sorte, il s'est, dès l'origine de son évolution, nettement orienté à travers le socialisme, vers le catholicisme le plus authentique. Assuré-

1. *Revue biblique*, 1906, p. 75.

ment, il se trouvera encore des critiques pour n'être pas convaincus. Mais quiconque a compris le sens général de l'œuvre de Péguy, celui des ouvrages où il a mis le meilleur de lui-même, notamment *Eve*, ne peut hésiter : Péguy a eu, certes, ses lacunes, et ses illusions, mais, par sa pensée, par sa « mystique », nous avons le droit et le devoir de le compter parmi les nôtres[1].

Signalons seulement ici, pour y revenir plus tard, le volume que le P. Erich PRZYWARA vient de publier chez Sheed and Ward, à Londres : *A. Newman Synthesis* (7 shillings 6 pence). Edition anglaise d'un ouvrage paru d'abord en Allemagne, cet ouvrage nous offre mieux qu'une anthologie des textes qui éclairent le plus pertinemment la pensée du grand cardinal... ; c'est vraiment cette pensée elle-même qui se révèle à nous dans tout son développement, grâce à de sobres « arguments » qui précèdent les morceaux bien choisis et logiquement disposés.

Nous ne voulons pas attendre davantage sans recommander chaudement à nos lecteurs l'ouvrage d'un si remarquable intérêt et si pratique que le R. P. SERTILLANGES vient de consacrer à l'*Orateur chrétien* (Editions du Cerf, Juvisy, 15 francs). Les prêtres du ministère trouveront là le résultat d'une expérience dont nous n'avons pas à leur apprendre la fécondité. Ils ne seront pas davantage étonnés de constater avec quelle hauteur de vues le P. Sertillanges a su traiter ce grand sujet.

E. D.

1. L'ouvrage est divisé en trois parties : I. *La vision des hommes et du monde*, par E. MOUNIER ; c'est une étude de la pensée philosophique de Peguy, une pensée conçue en pleine vie. — II. *La pensée politique et sociale*, par M. Marcel PÉGUY : examen du « socialisme » de P. — III. *La pensée religieuse*, par Georges IZARD (Misère du Monde. — L'espérance initiatrice. — Les mystères. — Les peuples et l'histoire du christianisme. — Le catholicisme de Péguy).

PETITE CORRESPONDANCE

QU'EST-CE QUE L' « UNION RATIONALISTE » ?

Q. *On nous demande quelques renseignements sur le but visé par cette association de création récente?*

R. Il s'agit d'une association constituée l'année dernière par un certain nombre de savants (quelques-uns membres de l'Académie des Sciences), de professeurs et de publicistes pour répandre l' « esprit scientifique » ou plus exactement pour « faire connaître les résultats acquis des sciences positives, comme l'astronomie, la physique, la biologie, etc... ». Mais sous le couvert de cette propagande scientifique, de l'aveu des promoteurs du mouvement, les adhérents de l' « Union rationaliste » ont le dessein non dissimulé de lutter contre ce qu'ils considèrent comme un obstacle à la diffusion de l'esprit scientifique : la religion et plus spécialement le catholicisme. La lecture du manifeste de l'Union rationaliste (qu'on peut se procurer au siège, 16, rue de la Sorbonne) ne permet pas de se faire illusion : cette Union a tout l'air de se donner pour tâche la résurrection d'une doctrine qu'on croyait périmée (et qui l'est en effet dans la pensée des philosophes et de beaucoup de savants) : le scientisme. Dans un article des *Nouvelles littéraires* (28 février 1931), dont la page scientifique paraît acquise à l'Union rationaliste, A. Bayet définit ainsi le but et les efforts de cette association : « L'esprit scientifique se heurte encore autour de nous à de rudes obstacles. Il n'y a pas seulement le goût du merveilleux et du surnaturel, la foi en l'indémontrable, qui sont en certains milieux si communs et si vifs ; il n'y a pas seulement le succès alarmant de certaines doctrines, que représentent, sous diverses formes, l'anti-intellectualisme ; il y a quelque chose de plus grave encore et de plus répandu : l'ignorance. » L'Union rationaliste entend donc lutter contre l'ignorance et l'anti-intellectualisme, mais aussi contre la foi au surnaturel. Au surplus, Bayet termine son article par une évocation significative :

La grande épopée, à côté de laquelle toutes les autres pâlissent, c'est l'histoire de l'esprit humain s'élançant, de siècle en siècle, à la poursuite du vrai, atteignant un jour l'atome, un autre jour les nébuleuses et dominant la matière par l'image intelligible qu'il en donne. La joie la plus pure et la plus complète, c'est la joie de connaître, la joie de résoudre un problème, la joie d'en poser un autre. Et sans doute un temps viendra-t-il où la communion des hommes dans cette joie que rien n'altère fondera la religion suprême, la religion de l'esprit.

Ne se croirait-on pas revenu au temps où pontifiaient Renan et Berthelot ? Nous ne devons pas nous dissimuler qu'il s'agit ici d'un mouvement sérieux que nous aurions tort de dédaigner. Déjà les membres de l'Union rationaliste ont donné des conférences dont on devine le sens et la portée. Ces conférences vont paraître en volume :

un de nos collaborateurs qualifiés dira ce qu'il en faut penser. Il y aura lieu également de caractériser l'importance réelle de ce mouvement qui est loin de représenter l'unanimité et même la majorité des spécialistes. L' « Union rationaliste » a été visiblement constituée pour enrayer le progrès des croyances spiritualistes dans l'élite des milieux scientifiques, attesté notamment par l'Enquête de ROBERT DE FLERS sur *la Science et le Sentiment religieux*. (Cf. R. A., 1er août 1926, pp. 534 et suiv.)

E. D.

REVUE DES REVUES

REVUES DES SCIENCES SOCIALES

Chronique sociale de France. — Novembre 1930. — Mgr BEAUPIN. *La convention internationale sur le travail forcé.* — R. P. CADIÈRE. *Elites annamites.*

Janvier 1931. — C. A. R., *Un problème vital : le chômage.*

« L'inégalité dans la répartition des richesses est le ferment de toutes les agitations qui déchirent la cité. Incompréhensible et monstrueuse aux regards bornés par l'horizon terrestre, elle deviendrait intolérable le jour où, pour la première fois, dans l'histoire de l'humanité, des hommes en grand nombre ne pourraient plus vivre en travaillant. La civilisation capitaliste, si elle devait toujours se montrer, comme on le voit depuis dix années en Angleterre, impuissante à fournir du pain gagné par le travail, aurait porté contre-elle même une accusation plus grave que les plus impitoyables critiques de ses adversaires. Elle comblerait leurs vœux et dépasserait leurs criminelles espérances. »

Paul CATRICE, *L'immigration étrangère. Un nouveau devoir des catholiques.* — Jean LEROLLE, *Le projet de loi sur les allocations familiales.*

Le Christianisme social. — Décembre 1930. — Lire dans ce fascicule de l'importante revue protestante la très suggestive et sympathique « Chronique sur la vie et la pensée catholique, » par A. SUJOL.

Dossiers de l'Action Populaire. — 25 mars 1930. *La foi sous la coupole.* Sous ce titre, les éditions *Spes* publient un ouvrage où est exposée, par de multiples citations, la pensée des académiciens les plus en vue sur quelques questions essentielles : *l'éternelle angoisse humaine, la science, Dieu.* Ce numéro des *Dossiers* reproduit la dernière partie qui se rapporte à Dieu. — P. SOUTY, docteur en droit, *Le régime des manifestations collectives. Processions* (Suite et fin).

10 mai. — Dr ABRAND. Bonnes et mauvaises lectures.

1. « Est dangereuse, dit excellemment M. Doumic, toute œuvre qui dans l'interprétation qu'elle donne du jeu de l'activité humaine *diminue la part de la volonté*. Car dans l'ordre moral, et là seulement

peut-être, se vérifie l'aphorisme que vouloir c'est pouvoir. Mais si cette conviction s'établit en nous que toute résistance est vaine et tout effort illusoire, c'est l'énergie elle-même qui est tarie dans sa source. A quoi bon lutter inutilement. Il n'est que de subir sa destinée et d'accepter ce qu'on ne peut donc éviter. On est excusé pour n'avoir pas essayé de lutter.

2° « Est dangereuse toute œuvre qui remue le fond malsain de notre nature. C'est à mesure que ces éléments mauvais affleurent et à proportion que nous en prenons plus nettement conscience, ils deviennent plus redoutables.

« Pour les maladies de l'âme, s'imaginer qu'on les a, c'est les avoir. Aussi parmi ceux qui les décrivent n'en est-il pas un qui ne doive s'avouer qu'il travaille en même temps à les propager. »

Ceci devient plus clair encore en écoutant M. Baumann : « La grande règle, pour l'artiste chrétien, est de ne rien peindre qui laisse aux lecteurs l'impression dominante d'un 'rendu' séduisant, de restreindre les épisodes charnels, d'en faire sentir les suites douloureuses, de présenter le péché comme le péché, la honte comme la honte. »

L'isolement à la campagne et ses remèdes. Les enquêtes de la J. A. C.

25 avril. — *La guerre antireligieuse en Russie soviétique.* Extrait d'une conférence donnée à Rome par Mgr d'Herbigny. Le passage reproduit a trait à la lutte contre le clergé orthodoxe. Tel quel, séparé de beaucoup d'autres faits s'y rapportant, cet extrait montre au vif la tactique employée. Il permet de réduire à sa juste valeur le témoignage du métropolite Serge dont les Soviets ont prétendu pouvoir faire état pour se disculper. — *Méthodes d'éducation sociale populaire principalement dans les milieux féminins.* — *Les « Auxiliaires familiales ». Leur vie, leur action.* Les auxiliaires familiales constituent une association de femmes qui donnent leur vie à la famille pour l'aider à accomplir courageusement sa tâche. Le groupement comprend des associées vivant ensemble et des associées vivant seules ou dans leur famille collaborant avec les premières ou exerçant une profession dont l'esprit peut s'harmoniser avec celui de l'Auxiliaire familiale.

10 juin 1930. — R. P. Vermeersch. *Crise sociale et théories réformistes.* Des théories réformistes, d'allure assez radicale, pour ne pas dire révolutionnaires, qui sont chaudement prônées par certains sociologues catholiques d'Autriche et d'Allemagne, ont donné à ce travail sa première raison d'être. La direction des *Dossiers* a pensé que l'exposé critique de ces théories et la vérification des principes classiques faite à leur propos, intéresseraient le lecteur français, curieux des mouvements d'idées qui se manifestent à l'étranger. Voir le numéro du 25 juin.

P. D., *Un employé de chemin de fer dans la banlieue parisienne.* Suite et fin. — Paul Durand. *Memento des assurances sociales.* A suivre. Voir le numéro du 10 juillet.

25 juin. — C. Jéglot. *La jeune fille et la profession.* Un grand

appel d'âme à toutes les jeunes filles qui travaillent. Qu'est-ce que le travail ? Quels sont ses dangers, quels sont ses beautés ? Comment, afin de développer les unes et de pallier aux autres, on le choisit, le remplit et le dépasse. — Maurice Rigaux. *En face des socialistes.* Que faire en face du socialisme, qui est en croissance incontestable ? — *Où va l'Espagne ?* — A. Albaret. *Le débat de la gratuité de l'externat.*

10 juillet. — R. P. de Ganay. *Les programmes de nos Semaines rurales féminines.* Comment les composer. Rapport présenté à la journée d'études des Semaines rurales, organisée par l'Union centrale des Associations rurales féminines le 12 février 1930. — A. Albaret. *Pour assurer la fréquentation scolaire.* « Nombreux sont les moyens envisagés, les mesures proposées, pour assurer la fréquentation scolaire. Ajouterons-nous que les mesures de contrainte ne nous inspirent pas très grande confiance. Envers certaines familles, il sera peut-être nécessaire, cependant, d'y recourir. Pour le plus grand nombre il suffira vraisemblablement de supprimer les causes résultant de la misère, de l'indigence, de l'insuffisance de ressources. Pour tous, il faudra rendre l'école attrayante aux enfants, dans la mesure du possible, — il en est qui préféreront toujours l'école buissonnière — et la faire aimer aux parents dans tous les cas. » — *L'éducation de l'enfant en colonie de vacances* : formation du sens social, du sens moral, à l'adresse manuelle, formation intellectuelle, religieuse.

— 15 août 1930. — Emile Romanet. *Capital, direction, travail.* 1° La collaboration effective est-elle possible entre les trois facteurs de la production ? 2° Que faire pour arriver à cette collaboration ? 3° Conclusion : organisations et institutions préalables. 4° Quelques objections. Fin dans le numéro du 15 septembre. — J. P. *Le problème ouvrier dans l'Inde moderne.*

Petit code des familles nombreuses. Impôt général et impôts sur les salaires et sur les bénéfices agricoles non commerciaux.

15 septembre. — J. Dassonville. *Le suffrage familial, à la recherche d'une formule.* « C'est au bénéfice de la société familiale, du groupe, de la « cellule sociale » considérée comme telle, qu'il convient de créer un droit de suffrage, les majeurs des deux sexes obtenant ou gardant leur bulletin de vote.

Comment ménager ce droit nouveau ?

Il est reconnu à la famille, il persiste donc aussi longtemps que la famille elle-même subsiste. Il ne disparaît pas, il ne se modifie même pas selon les changements que les décès, l'émancipation, les mariages, l'accession à la majorité peuvent amener au sein du groupe. Il est un titre, possédé solidairement par les parents, qui ont rempli une fois pour toutes les conditions posées ; par suite, il doit être réversible sur la tête du conjoint survivant.

Le droit acquis subsiste aussi longtemps que l'un ou l'autre des fondateurs de la famille peut l'exercer. »

La préparation du jeune homme au mariage, quelques conseils d'un prêtre.

BIBLIOGRAPHIE

[illegible] et Lettres

[illegible] S. J., Martyrs du Canada, [illegible] par le P. [illegible] Paris, [illegible] X-254 pages. Prix : 15 fr.

C'est une belle page des missions catholiques françaises qu'avait [illegible] en racontant l'histoire [illegible] Jean de Brébeuf, [illegible] Gabriel Lalemant, [illegible] et leurs deux [illegible] René Goupil et Jean de la Lande [illegible] du Canada et [illegible] de 1642 à 1649. [illegible]

A. I.

[illegible] Un martyr français au XIXe siècle. Le bienheureux Théophane Vénard, prêtre de la Société des Missions Étrangères de Paris [illegible]. Lyon, Vitte, [illegible]. In-8, XVI-[illegible] pages. Prix : 22 fr.

M. l'abbé Trochu [illegible] Théophane Vénard [illegible] de Poitiers [illegible] Missions étrangères de Paris [illegible] en Chine en 1852, puis au Tonkin en 1854. [illegible]

prudence, Théophane Vénard en fut victime : il fut décapité en haine de la foi catholique le 2 février 1861. Sa vie était connue : n'avait-elle pas séduit la sainte protectrice des Missions, Thérèse de l'Enfant-Jésus ? Mais il importait que fût composée une nouvelle biographie où serait utilisé l'ensemble de la correspondance du saint missionnaire, où seraient mis à profit les nombreux témoignages recueillis au cours des procès canoniques qui aboutirent à la béatification du 2 mai 1902. M. Trochu nous la donne excellente, car il nous fait très bien connaître, et par suite admirer la belle âme du bienheureux. Un des particuliers mérites de son livre est de montrer que le martyre est une grâce de choix que Théophane Venard sollicite ardemment, à laquelle il se prépare longuement, par la pratique héroïque de la vertu, par de très grandes mortifications. L'exécution du 2 février 1861 n'eut rien d'une improvisation, elle fut comme l'aboutissant d'une vie qui avait été orientée dans ce sens. Comme cette histoire est propre à élever les âmes au-dessus des bassesses et des vulgarités de ce monde, et à les diriger vers Dieu, le Souverain bien !

A. Leman.

R. P. Didon, **Lettres à Madame Commanville**, 2 vol. Plon, 30 francs.

Il y a trente ans que le P. Didon est mort, et un demi-siècle qu'une mesure disciplinaire interrompit en plein essor une carrière oratoire dont on pouvait beaucoup attendre. Au lendemain de son décès, un vif succès de curiosité accueillit la publication de lettres intimes où il ne ménageait guère les confidences sur ses rêves et ses déceptions. Un peu plus tard, son biographe utilisait une autre correspondance, adressée à une personne sensiblement plus âgée que lui, Mme Roger des Genettes, dont les sages conseils lui avaient été secourables, et qu'il traitait volontiers de « mère ». Voici qu'une nouvelle série voit le jour, plus copieuse, plus complète aussi, et où revivent les épisodes principaux de l'existence d'un personnage qui eut son heure de célébrité. La destinataire est une femme encore, Mme Caroline Commanville, nièce de Gustave Flaubert. Le P. Didon, qui avait fait connaissance de cette dame en 1873, entra bientôt en correspondance avec elle, et lui écrivait un dernière lettre trois jours avant d'être foudroyé par une crise cardiaque. Pour une raison qu'on ne nous explique pas, la présente publication s'arrête à l'année 1895 : mais le lecteur a l'impression que l'intégrité du texte a été très généralement respectée.

« Il est sûr que les lettres, avec leur laisser-aller, sans prétention, sans dogmatisme, sans souci de l'auditoire, révèlent mieux que les ouvrages apprêtés le secret de la vie intime. On rend donc service aux esprits curieux de pénétrer les âmes supérieures, en leur facilitant cette investigation » écrit M. de Lanzac de Laborie dans *le Correspondant* du 10 août 1930. C'est le P. Didon lui-même qui formulait un jour ce jugement. Il est douloureux de constater que les lettres émanées de lui ne le grandissent pas aux yeux de la postérité.

R. P. Fanfani, **Marie-Clotilde de Savoie, princesse Jérôme Napoléon (1843-1911).** Vie et Lettres. Traduction par Marie-Thérèse Porte. Préface du P. Gillet, provincial de France. Paris, Téqui, 1929. In-8, VIII-180 pages. Prix : 15 fr.

La princesse Clotilde de Savoie, fille du roi de Sardaigne, Victor-Emmanuel, conduite par les nécessités de la politique à se marier avec le prince Jérôme-Napoléon, en 1859, mena jusqu'à sa mort, survenue en 1911, une existence entièrement consacrée à la dévotion. Epouse très vertueuse d'un prince qui sembla vouloir se distinguer par son esprit d'irréligion, elle fut une mère admirable qui veilla avec la plus grande sollicitude sur l'éducation de ses enfants. Telle elle apparaît dans la biographie que lui consacra, peu après sa mort, le père Fanfani, telle aussi elle se révèle dans les lettres que la pieuse tertiaire dominicaine qu'elle était devenue, échangea avec le T. R. Père Cormier. Mlle Marie-Thérèse Porte a accompli une bonne action en nous donnant de cette biographie attachante une fidèle et élégante traduction.

A. L.

Marguerite Perroy. **Léon XIII.** Lettre-préface de Mgr Marnas, évêque de Clermont. Marseille, Editions Publiroc, 1930. In-8 de VI-250 pages. Prix : 9 fr.

L'ouvrage de Mlle Perroy est une très sympathique esquisse de l'activité du grand pape que fut Léon XIII. Après un premier chapitre consacré aux origines du pontife et aux diverses étapes de sa carrière jusqu'à son élection en 1878, nous voyons comment le chef de l'Eglise s'applique à restaurer la paix entre l'Eglise et les divers gouvernements ; nous entendons ses enseignements sociaux ; nous assistons à ses efforts pour rétablir l'unité dans la chrétienté divisée par le schisme ; nous apprenons enfin quelle orientation il donna aux études pour répandre plus de lumière et dirimer les controverses. C'est en puisant aux meilleures sources que Mlle Perroy a composé cet ouvrage aussi agréable qu'instructif qui rappelle très opportunément les leçons essentielles de l'illustre pontife.

A. L.

Marguerite Perroy. **Gilberte Pascal.** Vol. in-12, 260 pages. Paris, Vrin, 1930 ; prix : 12 fr.

Cette Marthe de la famille Pascal longtemps oubliée et sacrifiée méritait les pages émues que lui consacre Mlle Marguerite Perroy.

Née en 1620, privée de sa mère à six ans, cette petite maman de Blaise et de Jacqueline, se montre vers ses quinze ans maîtresse de maison capable de recevoir les invités de son père, et plus tard chef de famille prudent quand Etienne Pascal se cache pour avoir murmuré tout haut contre le fisc.

Quand, rentré en grâce après l'à-propos de Jacqueline sa cadette, Etienne Perier obtint l'intendance de Rouen et fait venir le cousin Florin Perier pour tenir ses comptes, il lui donna Gilberte et 20.000

livres de rentes. Ce fut dès lors pour les Perier la navette entre Rouen et Clermont.

Six enfants naîtront pendant ces déplacements. Avec les enfants l'austérité grandit, ce qui n'est pas toujours au goût de Mme Jean Périer, la grand'mère. Florin Périer achète *Bien-Assis*, peu après Jacqueline devient à Port-Royal Sœur Sainte-Euphémie, les petites Périer suivent leur tante en pension et le jeune Etienne Périer va aux Petites Ecoles. Après la conversion de Pascal au jansénisme, ce sont les voyages mystérieux, la publication des *Provinciales*, les conciliabules secrets de Clermont et de Paris, la guérison, « le miracle janséniste », de Marguerite Périer : les années de gloire de la famille.

Suivent les deuils. Pascal malade revient à Bien-Assis pour repartir. Port-Royal est dispersé. Le fameux formulaire divise la famille. Mère Angélique meurt en août 1661. Jacqueline brisée la suit quelques mois après, le 4 octobre ; Gilberte revient à Paris, recueille Blaise qui meurt chez elle ; gravement atteinte à son tour, elle se met, à peine rétablie, à écrire la Vie de son frère et prépare la publication des Pensées. Florin Périer disparaît en 1672, Gilberte lui survivra quinze ans. De leurs trois fils, Etienne se maria, Louis et Blaise entrèrent dans les ordres.

Pour la comprendre, l'aimer et la plaindre, Gilberte Pascal a rencontré une plume élégante, écrivant sous le signe de l'Idéal ; l'oubli ne pouvait être mieux réparé. Georges DELAGNEAU.

Abbé Benoît PIERAMI, **Vie du Serviteur de Dieu Pie X**. Traduction de C. Robert. Turin, Marietti, 1929. In-8 XX-220 pages. Prix 8 fr.

Il y a quelques années, en 1924, dom Benoît Pierami, abbé de Sainte-Praxède, postulateur de la cause de béatification et de canonisation de Pie X, publiait une vie du saint successeur de Léon XIII. Son ambition n'était pas de donner un tableau complet et détaillé de l'activité du chef de l'Eglise ; elle était plutôt de présenter un résumé succinct des principaux événements qui avaient marqué sa vie, de retracer les grandes lignes de son pontificat. Il y avait tout à fait réussi. C'est pourquoi on comprend que le père Robert, chanoine régulier de l'Immaculée Conception, ait traduit cette biographie qui contribuera à mieux faire connaître encore dans les milieux français les éminentes vertus de celui dont la béatification et la canonisation furent sollicitées, dès 1923, par les cardinaux de curie. A. L.

HISTOIRE

Horatius M. PREMOLI, barnabite, **Histoire de l'Eglise contemporaine** (1900-1925). Traduit de l'italien par le R. P. Louis Declercq. Turin, Marietti, 1930. In-8 XII-546 pages. Prix 30 fr.

Nous avons dit dans notre chronique de juin 1927 (p. 739) tout le bien que nous pensions de la *Storia ecclesiastica contemporanea* du père Premoli. Nous signalons très volontiers la bonne traduction qu'en a donné un des confrères du très regretté religieux, le père Declercq ; elle mettra à la portée de ceux qui ne lisent pas l'italien un résumé commode des événements survenus dans l'Eglise universelle depuis 1900. A. L.

J. Carcopino, **Virgile et le mystère de la IVe églogue**, 220 pages, Paris. 1930. L'Artisan du Livre, 2, rue de Fleurus. 20 francs.

On sait combien la 4e églogue de Virgile a exercé la sagacité des commentateurs par les allusions énigmatiques qu'elle contient à l'enfant « divin » qui doit régénérer le monde. La solution que propose ici le savant professeur de la Sorbonne est très nuancée : la IVe églogue aurait bien été composée en l'honneur du fils de Pollion, ce serait donc un poème politique, mais ce serait aussi un poème religieux et philosophique dans lequel Virgile aurait traduit les espérances d'immortalité propagées alors dans les milieux romains par la secte néo-pythagoricienne. Sans doute est-il excessif d'affirmer que l'énigme est maintenant résolue sans conteste, mais le travail de M. Carcopino est fondé sur une sérieuse exégèse et des arguments qui méritent considération.

K. Müller, **Kirchengeschichte**, tome Ier (3e Livraison), 1929, Tubingen, Verlag Mohr (P. Siebeck). Prix du tome : 20 marks.

Nous avons déjà signalé à nos lecteurs la valeur de ce bon Manuel. L'auteur nous conduit, dans le fascicule qui complète ce premier volume, jusqu'à la fin du ve siècle et au début du vie. Les grandes controverses christologiques, le pélagianisme, saint Augustin, Justinien, tels sont les points culminants de l'exposé, richement documenté et suggestif. L'auteur est un protestant. Malgré ses efforts loyaux d'objectivité, l'impartialité sereine dont il s'écarte rarement, ses conclusions modérées, appellent souvent de sérieuses réserves en ce qui concerne la dogmatique (K. Müller insiste plus qu'il est équitable sur les différences entre Orient et Occident, les influences païennes) et l'appréciation du rôle de la Papauté. Mais dans l'ensemble le livre est de ceux qui inspirent l'estime.

Fr. Dölger, **Antike und Christentum**, Band. I. 1929. Münster, Aschendorff, 5 marks.

Premier fascicule d'un périodique rédigé entièrement par le Dr Dölger. On y trouvera de précieuses études sur l'antiquité chrétienne, spécialement dans ses rapports avec la culture gréco-romaine. Signalons, dans ce premier fascicule, une note inédite sur saint Cyprien, *Epist.* 742 : Nihil innovetur nisi quod traditum est, et une autre sur les fers à hosties.

VARIÉTÉS

Wilhelm Kosch, **Das katholische Deutschland.** Bio-Bibliographisches Lexikon. Augsburg, Literarisches Institut von Haas und Grabherr. In-4°, paraît par livraisons de 160 pp. chacune ; 8 à 12 pages d'illustrations. Prix de souscription : 3 mk. 60 le fascicule.

Libéré par la révolution du mépris où le tenait l'Empire, le catholicisme a fait en Allemagne, depuis dix ans, un effort considérable pour

reconquérir dans le pays la place à laquelle lui donne droit le nombre de ses fidèles. Ministères, administrations, armée, universités, il s'impose partout à la faveur du pouvoir dont dispose le Centre, sa représentation politique. Ce même sentiment de sa dignité le pousse également aux études historiques et aux publications biographiques : il s'agit de montrer aux siens d'abord, aux adversaires ensuite, ce qu'il a été dans le passé, ce qu'il fait dans le présent pour la grandeur du pays. Même contrecarrés de toutes façons par l'intolérance protestante, l'Illuminisme, le christianisme d'Etat, les catholiques ont fourni depuis le seizième siècle, dans tous les ordres d'activité, assez de personnalités pour en être fiers ; le malheur est que, même dans leurs propres rangs, trop l'ignorent et, pour cette raison, s'en laissent imposer par les adversaires. Le but de cette publication est de remédier à ce déficit. Embrassant toute la période depuis la Réforme jusqu'à nos jours, elle n'exclut aucune profession, fait place aux vivants comme aux morts, mais se refuse à toute polémique. Tout catholique de naissance, tout converti au catholicisme, y aura sa place : on s'efforcera seulement de rester objectif, exempt de toute préoccupation de parti. La direction de la publication est confiée au Dr Wilhelm Kosch, professeur à l'Université de de Nimègue, avantageusement connu en Allemagne par de nombreuses publications sur les poètes, les romanciers, les politiques allemands du dix-neuvième siècle. *Das katholische Deutschland* paraît tous les deux mois en livraisons de 160 pages in-4° sur deux colonnes. Les dix ou quinze livraisons illustrées de portraits formeront deux gros volumes. Chaque article biographique se partage en trois fragments : le premier résume les dates principales, est le *curriculum vitae*, la tâche remplie par le personnage ; le second donne la bibliographie de ses écrits ; le troisième indique la littérature qui le concerne. Tous ceux qui s'occupent du mouvement catholique en Allemagne salueront avec joie cette publication qui rajeunit l'*Allgemeine Deutsche Biographie* et dispensera d'acquérir les coûteux *Konversationslexika*.

Um deines Bruders Blut (C'est le sang de ton frère). Fribourg-en-Brisgau, Caritasverlag, 8°, 144 p., 2 mk. 70.

Il y aurait beaucoup à écrire, en dépit de certaines rumeurs contraires, sur l'effort prodigué dans le monde catholique allemand pour apaiser outre-Rhin les rancunes et les passions guerrières. L'ouvrage que nous signalons en apporte une preuve de plus. Données dans un scolasticat de théologie, ces Conférences à la fois théologiques et historiques, sur le droit des peuples, la guerre, la paix, étudient avec ampleur, netteté, et un sens aussi chrétien que pratique, ces douloureux problèmes. Benoît XV exprimait jadis dans un Consistoire, le regret que, même dans les familles de théologie, les scolasticats, les séminaires, la morale sociale et la morale politique ne fussent point étudiées avec l'énergie que réclament les nécessités du temps. On ne fera point ce reproche à la Congrégation du P. Quadt. Il est malheureusement trop vrai qu'il y aura toujours des guerres entre les hommes... comme il y aura toujours des

pauvres. L'Etat ne supprime pourtant pas ses diplomates pour se contenter de généraux ; la société catholique n'honore pas moins les apôtres de la charité qui s'appliquent à remédier aux misères sociales ou morales. Comment dès lors ne pas s'étonner d'entendre, jusque dans les milieux où l'on devrait le moins s'y attendre, persifler et disqualifier les « utopistes », croyants ou non, qui cherchent à rétablir la concorde et l'union entre les peuples ? Ce faisant, ils ne s'efforcent pourtant que de rappeler au monde la grande doctrine du Christ : « Aimez-vous les uns les autres »... sans distinction de Grecs et de Barbares, de Juifs et de Gentils, c'est-à-dire de classes, de peuples, de frontières. On peut seulement regretter qu'en dépit des appels de Benoît XV et de Pie XI le plus grand nombre d'entre eux et les plus énergiques ne se trouvent pas dans les rangs du sacerdoce catholique.

LABERTHONNIÈRE, **Pages choisies donnant une vue d'ensemble de sa pensée. Introduction et notes par Thérèse Friedel, 1 vol. de XVIII-242 pp., Paris, Vrin, 1931. 20 fr.**

Les pages choisies du R. P. Laberthonnière qui viennent de paraître à la librairie Vrin donnent, en effet, une vue d'ensemble de sa pensée, — une pensée riche, subtile, attachée à persuader et convaincre plus qu'à démontrer, et dont l'influence, conjuguée à celle de M. Maurice Blondel, a été naguère importante. Mais il faut avouer que l'éditeur, par des commentaires parfois singuliers, risquerait de faire tort à cette pensée, si l'on ne savait que l'une des disgrâces les plus communes et souvent les plus injustes qui peuvent advenir à un écrivain, résulte fréquemment du zèle même de ses admirateurs.

R. JOLIVET.

Dom MEUNIER, **Sous la garde des anges, 150 pages, 1929, Téqui, sans indic. de prix.**

En vue d'accroître notre dévotion aux Saints Anges, à notre Ange gardien, l'auteur a eu l'idée ingénieuse de rechercher dans la vie de quelques saints des exemples convaincants de leur vigilante assistance. Exemples très variés. L'auteur n'entend évidemment pas garantir également l'authenticité de tous les faits merveilleux qu'il a recueillis. Il lui suffit de mettre en relief que les plus grands saints ont trouvé dans la dévotion aux Anges un puissant moyen de progrès spirituel.

Au Kilima-Ndjaro, par Mgr LE ROY. Orphelins-Apprentis d'Auteuil, **1930. 10 fr.**

Mgr Le Roy raconte en des pages aussi vivantes que documentées, voire même scientifiques, — et décorées de nombreux dessins dus à son crayon, — comment fut fondée en 1890 la première mission du Kilima-Ndjaro. Il donne de ce pays une description géographique minutieuse ; il en étudie les habitants et leur activité : de race bantoue, ils sont agriculteurs ; très adroits, ils ont un sens artistique très développé : leur religion n'a pas pour origine la peur des phénomènes

naturels, mais elle reconnaît un seul Dieu, personnel, qui commande à tout l'univers. Ils sont donc bien plus abordables au missionnaire que les peuples côtiers déjà envahis par l'Islam. Mgr Le Roy touche plusieurs fois à ce péril musulman, ainsi qu'au problème de l'esclavage, toujours pratiqué quoique secrètement. — En résumé, récit très intéressant, et qui de plus a pour les jeunes l'attrait du voyage et de l'aventure.

Le Chemin de Saint Jacques, par A. Mabille de Poncheville. Bloud et Gay, Paris, 1930, 15 francs.

Par vaux et surtout par monts, l'auteur nous conduit en pèlerinage, des bords du Rhône à Saint-Jacques de Compostelle.

Sur la route, que de souvenirs, de réflexions font bifurquer nos pensées et parfois nos pas! C'est l'imprévu de la rêverie ajouté à celui du voyage à pied.

Rêverie jamais frivole d'ailleurs, où tout est plaisir et profit. Quelques pages sur les « corridas » pourraient toutefois appeler des réserves.

Plaise cependant à la Vierge de conduire le pèlerin à de nouveaux « Chemins ». C'est le vœu, qu'en terminant, l'auteur nous suggère. Nous le faisons nôtre bien volontiers.

Tous les Oiseaux du Ciel, par Pierre Debongnie. Bruxelles 1930. Editions de la Cité chrétienne et Gabriel Beauchesne, Paris 1930.

Recueil d'Impressions notées par le R. P. Debongnie sur les traces des Saints. L'auteur aime les grandes âmes d'autrefois, les rapproche de nous, nous montre en elles des modèles de vie. Les Saints sont nos vrais amis, les frères véritables qui nous rapprochent de l'unique Ami du Premier-Né de nos frères Notre-Seigneur-Jésus-Christ.

Ces méditations de pèlerin attentif et ému devant les beaux sacrifices, les héroïques renoncements, les mystérieuses correspondances de la grâce sont écrites par une âme de poète; elles seront lues avec charme, intérêt et profit.

G. D.

E. Poharnok. **Le roi des Enfants** (trad. de M. Horn de Roissart), Paris, Librairie Saint-François, 7 fr. 50.

Est-il sans danger de romancer à l'usage des « petits », l'Enfance de Notre-Seigneur à Bethléhem et à Nazareth? Sous bénéfice de cette question, nous reconnaissons volontiers que cet « apocryphe » moderne ne contient rien de choquant et peut faire du bien à des enfants — sérieusement avertis par ailleurs de n'avoir pas à confondre la Légende, pour séduisante qu'elle soit, avec l'Histoire.

Le Gérant: GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

L'ÉVOLUTION ET L'INVOLUTION

Ce n'est aujourd'hui un secret pour personne que le transformisme traverse une crise redoutable, et que, en conférant aux organismes inférieurs, une vitalité indéfinie et progressive, l'évolutionisme s'est engagé dans une voie qui, en même temps qu'elle le détournait de la solution véritable, le raidissait dans des affirmations conventionnelles auxquelles des observations plus attentives ont apporté le plus cruel démenti.

Posé moins en fonction des faits qu'en fonction d'une attitude intellectuelle d'ailleurs plus impulsive que réfléchie, le problème évolutionniste a donc incontestablement, en tant du moins qu'il se donnait pour une explication synthétique, manqué à ses promesses : et il apparaît chaque jour davantage, que c'est à une erreur fondamentale de méthode qu'il faut attribuer les échecs successifs qui ont compromis l'idée même d'un enchaînement des êtres animés.

Epris de simplification, on n'a pas su voir la contradiction intime qui préside à la formation et au développement des êtres, et, plus soucieux de prendre appui sur les premières réalisations d'un insaisissable devenir que de suivre, plus près des origines, la lente élaboration de l'être supérieur, on a finalement attribué à une évolution divergente, analytique, spécialisatrice, un pouvoir constructif, une fécondité qui en réalité n'appartient et ne peut appartenir qu'à une évolution sous-jacente, à une évolution synthétique.

Laissant de côté les faits qui militent contre le transformisme, je voudrais ici montrer qu'il faut effectivement compter avec deux évolutions, — avec deux tendances si l'on veut, — non seulement distinctes, mais qui s'opposent l'une à l'autre dans un perpétuel conflit : l'une relativement rapide, hâtive, mais sans

avenir et dont la puissance s'épuise et se noue à mesure qu'elle progresse ; l'autre plus lente, plus complexe et indéfiniment progressive, mais qui ne garde ses allures synthétiques et ne reste capable d'un progrès continu qu'autant que, refoulée et maîtrisée par les êtres déjà spécialisés, déjà cristallisés qui l'ont précédés dans le temps, elle se voit dans l'obligation de modérer elle aussi, ses premiers élans. D'où l'interdépendance de ces deux évolutions, de ces deux tendances également nécessaires quoique irréductibles l'une à l'autre, orientées qu'elles sont dans deux sens diamétralement opposés.

A l'arbre généalogique dont la filiation linéaire des choses exprime le symbole, comme aussi au mouvement évolutif qui, à mesure qu'il élève les êtres, les pousse d'un même geste vers un avenir toujours fuyant, on devra donc opposer une création en deux temps : tout à la fois évolutive, c'est-à-dire centrifuge et involutive, c'est-à-dire centripète, progressive et rétrograde, analytique et synthétique. Sans doute, il restera qu'il y a des successions qui sont des prolongations, mais il faudra aussi compter avec les successions, *les seules vraiment créatrices*, qui sont des renversements.

Dans son intéressant travail sur *La Force et le Droit*, M. Anthony remarque (p. 142) que « dans une espèce quelconque les individus les plus spécialisés sont tout à la fois ceux qui peuvent le mieux, *dans le moment présent*[1], faire aboutir leurs tendances et ceux par lesquels l'espèce est le plus menacée d'extinction ». Et très justement il insiste sur un aussi curieux paradoxe que souligne à son tour M. Dugas quand il note que « l'extinction (d'une espèce) peut être l'effet de deux causes différentes : la spécialisation progressive et l'augmentation progressive de taille. Elle est alors, conclut-il, paradoxale puisqu'elle résulte de propriétés considérées comme des avantages dans la lutte pour la vie. L'évolution semble alors se retourner contre elle-même, se contredire dans ses effets ». Et plus loin : « plus, par l'effet de la lutte pour la vie et de la sélection qui en résulte, la spécialisation se développe et la taille s'accroît dans une espèce donnée, plus cette espèce a de chances de s'éteindre rapidement[2]. »

Toute acquisition nouvelle ne serait donc pas une promesse de

1. Non souligné dans le texte.
2. *Revue des Sciences*, La morale biologique, p. 426.

progrès, et le profit du présent n'apparaîtrait pas nécessairement comme le gage du profit de l'avenir. Et voilà certes de quoi nous étonner.[1].

Mais si on s'étonne, si on ne comprend pas que la spécialisation, — qui reste un avantage certain dans la lutte pour la vie, — est un désavantage pour l'espèce victorieuse qui à son tour disparaîtra plus ou moins rapidement quand les circonstances extérieures viendront à changer, si on n'accorde qu'avec peine que l'individu spécialisé, c'est-à-dire adapté à de certaines conditions de vie, devient moins capable, pour ne pas dire incapable de s'adapter à des conditions de vie nouvelles et par là même est moins susceptible d'évoluer, si on reste surpris de constater que tout progrès semble effectivement, tout au moins à première vue, se limiter par son propre jeu et paraît ainsi donner raison à la théorie des retours périodiques, n'est-ce pas parce qu'on méconnaît qu'il y a contradiction entre persister dans son être ou l'accroître et satisfaire au mieux *ses tendances du moment* en

1. On sait que, pour Darwin, la sélection naturelle, qui a nécessairement pour effet d'accumuler dans une même direction une première variation donnée, est un principe de progrès. Mais la sélection naturelle a surtout pour but d'amener une corrélation plus parfaite entre l'espèce et tel ou tel milieu où elle est destinée à vivre. Elle adapte de plus en plus et définitivement l'être à son milieu. Et comme, d'autre part, un être définitivement adapté à son milieu, habitué à son milieu, autrement dit spécialisé, devient, dans la mesure même où il s'est adapté, inapte à s'adapter à un autre milieu et par là s'oppose à tout progrès ultérieur, le darwinisme qui, suivant une remarque de de Quatrefages, « est bien moins la doctrine de ce que nous appelons le *progrès* que la doctrine de l'*adaptation* », non seulement n'explique pas le progrès, mais le rend illusoire et inconcevable. Bien loin qu'elle réalise un perfectionnement de l'ordre indéfiniment progressif, la tendance différentielle, la variation acquise, en stabilisant l'espèce — ou l'organe — dans la mesure où elle le détermine et en créant ainsi une accoutumance, c'est-à-dire une habitude, n'est donc en soi, si rien ne vient en limiter le développement, qu'un obstacle au progrès. Dès lors l'évolution ne peut rendre compte ni de l'apparition des formes synthétiques nouvelles, ni de l'ascension de la vie ; et précisément parce que la lutte pour la vie pousse dans leurs voies respectives les espèces — ou les organes, — parce qu'elle les ancre dans leur moi différentiel, elle reste totalement impuissante à produire la souche féconde capable d'êtres nouveaux. « Il est impossible, remarque très justement M. Vialleton (*Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes*, p. 680), de passer d'une forme à l'autre en partant d'un membre achevé, par conséquent en utilisant l'adaptation à la suite de l'usage ».

Quand donc Le Dantec soutient que proclamer le plus apte celui qui l'emporte dans la lutte pour la vie, c'est dire une vérité de M. de la Palice, il oublie lui-même de distinguer deux sortes de succès, deux sortes de victoires, et de fait il confond deux choses très différentes et même contradictoires : l'aptitude différentielle *résolue*, l'adaptation *acquise* qui, en fixant l'être dans sa spécialisation actuelle, lui confère, il est vrai, une supériorité *momentanée* mais, en le raidissant et en le rendant inapte à

s'adaptant au milieu actuel ? N'est-ce pas parce qu'on n'accepte que difficilement qu'il puisse y avoir antinomie entre l'adaptation *effectuée* et le *pouvoir d'adaptation*[1] ? de même qu'il y a

de nouveaux changements, le condamne à périr quand les circonstances extérieures changeront : et l'aptitude générale à varier, non plus le *fait accompli*, la possession déjà réalisée, mais le *pouvoir* d'adaptation, le pouvoir de choix qui, au contraire refuse à l'être susceptible de varier le droit de s'engager à fond et oppose ainsi, à un *avoir* défini et local, un *pouvoir* en soi plus ou moins indéterminé, toujours, à la vérité, en péril de mort, mais essentiellement plastique et par conséquent progressif.

1. Il est curieux de constater les étranges contradictions dans lesquelles on est tombé pour avoir confondu l'*adaptation* et le *pouvoir* d'adaptation, la richesse acquise et le pouvoir d'acquérir des richesses.

Et pourtant, encore une fois, qui ne voit que s'adapter définitivement au moment présent, c'est perdre la possibilité de s'adapter aux circonstances nouvelles ? Qui ne voit que, en réalité, l'adaptation locale va avec l'usure, l'imperfection et la déchéance, non avec la création ? Qui ne voit que la détermination organique, fruit de l'adaptation, constitue le plus grand obstacle au changement, c'est-à-dire au progrès ? Qui ne voit enfin que c'est précisément parce que de pareilles adaptations se sont nécessairement produites aux divers moments de la formation des êtres vivants que, comme le remarque M. Rabaud en maints passages de son étude sur *L'adaptation et l'évolution*, l'adaptation générale présente chez ces êtres de si étonnantes anomalies.

On conçoit donc que ce qui importe surtout ici, c'est moins de s'adapter une bonne fois aux circonstances que de *rester capable* de s'adapter indéfiniment aux *variations* des circonstances, et que finalement avoir de la puissance, avoir de la vie comme aussi avoir de l'intelligence ou de la volonté, en un mot, avoir de l'être et de l'être capable de durée, consiste moins à agir et à s'obstiner dans l'action commencée — ce qui infailliblement conduit à la passivité, à l'habitude et finalement à un inconscient automatisme — qu'à conserver ce pouvoir persistant de rectifier ses manières d'agir ou, pour l'être psychique, de corriger ses jugements, qui plus que l'acte en voie de s'accomplir, constitue et exprime la vraie nature de l'être et du moi. Car, si le but de la formation intellectuelle n'est pas d'apprendre, mais de mettre l'enfant à même de pouvoir apprendre, si être intelligent consiste moins à savoir telle ou telle chose qu'à rester constamment capable d'en apprendre de nouvelles, ce à quoi doivent à leur tour tendre les énergies vitales, ce n'est pas tant à construire un organe qu'à rester capables, tout en le construisant, d'en construire de nouveaux. Vivre pleinement ou apprendre, ce n'est donc pas tant avoir des organes ou des connaissances qu'être en possession d'organes ou de connaissances dont la valeur représentative n'épuise pas la réalité sous-jacente, c'est-à-dire la force biologique ou psychique qui les produit. Et ce à quoi, avant tout, l'être déjà formé ou en formation devra tendre, ce n'est nullement, comme on l'entend dire journellement, à s'adapter aux circonstances du moment, c'est-à-dire à contracter des habitudes organiques ou psychiques, mais plutôt et malgré leur emprise sur lui, à conserver un pouvoir d'adaptation général qui lui permettra de ne s'adapter, aux divers moments de son existence, *que le moins possible* à son milieu, cette adaptation étant tout à la fois un mal et une inéluctable nécessité.

Je dis bien : un mal et une inéluctable nécessité puisque ce qui en définitive constitue la valeur de l'être, comme d'ailleurs de l'esprit, ce n'est en aucun cas d'être équilibré dans un état, dans une attitude statique tout d'abord nécessaire, — quel que soit cet état ou cette attitude — c'est d'être équilibré dans le dynamisme complexe, total et progressif qui implique, avec le retour constant de l'énergie sur soi, le pouvoir de

antinomie entre l'acte volontaire ou attentionnel et le pouvoir de volonté et l'attention[1]. N'est-ce pas enfin parce qu'on perd de vue que le profit du présent, *toujours excessif par nature*, doit toujours aussi être *en partie résorbé, sacrifié* avant de pouvoir devenir le gage du profit de l'avenir ? Nécessairement alors on est amené à confondre deux sortes de variations, deux sortes d'évolution qui non seulement s'opposent, mais dont chacune, pour se produire, exige le recul, le sacrifice de l'autre.

Il faut, dit M. E. Le Roy (*l'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, pp. 44 et 45), distinguer dans l'histoire de la vie deux genres de variations : « Les unes, semble-t-il, ne sont que développements par vitesse acquise : on les observe surtout le long des branches latérales secondaires plus strictement spécialisées ; et c'est sur elles qu'a le mieux prise l'explication mécaniste : on peut les comparer aux simples déductions d'ordre logique. Les autres, par où s'effectue le progrès majeur, concernent les formes restées plus confuses, mais plus riches de potentiel évolutif, qui marquent, en chaque point de bifurcation, l'amorce de la tige centrale. Des premières, force nous est de reconnaître qu'elles divergent et que chacune tôt ou tard aboutit à une impasse. Les secondes, au contraire, se relaient ; et ce sont elles qui jalonnent la route où l'effort créateur trouve une issue indéfiniment victorieuse. » Et plus loin (p. 185) : « il y a, me semble-t-il, nettement observables à chaque bifur-

la conquête. On l'a dit et rien n'est plus vrai, on ne dure pas en proportion de ce qu'on a, mais de ce qu'on reste susceptible de recevoir, de même qu'on n'est pas libre en proportion de ce qu'on fait, mais de ce qu'on reste susceptible de faire, de même encore qu'on ne vit pas en proportion de ce qu'on est, mais de ce qu'on reste susceptible de devenir.

Or, de tout ceci, il faut conclure que vivre ou penser ou vouloir, ce n'est pas se plier passivement, automatiquement aux exigences du milieu ambiant, ce n'est pas se lier purement et simplement à son automatisme, c'est *réagir* contre de pareilles adaptations, c'est s'y refuser pour se réadapter sans trêve à des conditions sans cesse changeantes. Choses que ni l'instinct, ni l'automatisme ne peuvent faire, mais choses dont le plasma vivant doit, sous peine de ne plus progresser, rester capable. Sans doute de toute façon une certaine adaptation se produira mais, si même chez l'être synthétique elle se produit, et cela malgré lui, malgré cette potentialité totale qui, tenue en réserve, exprime la vitalité et la fécondité de l'être en voie de formation, du moins elle se trouvera ici enrayée avant d'avoir draîné à son profit toute l'énergie vitale dont l'être dispose et dont elle n'est et ne doit rester qu'un aspect particulier. Et, bien loin alors d'avoir atteint l'être dans ses œuvres vives, l'adaptation lui aura apporté de nouvelles et précieuses richesses.

1. Je me permets de renvoyer à un article sur *Le paradoxe de l'attention* paru dans le numéro de juin 1926 du *Journal de psychologie*.

cation de la vie, à chaque nouvel aiguillage deux types ultérieurs d'évolution. D'un côté, une évolution graduellement amortie, qui épuise plus ou moins vite un certain capital d'élan, une fois donné, une certaine provision de potentiel non renouvelable ; une évolution qui procède surtout par vitesse acquise ou du moins ne réalise plus que des trouvailles de détail, et d'ailleurs en réalise de moins en moins, ralentie et enfin arrêtée par la résistance du milieu, par le frottement de la concurrence, par l'effet destructeur d'une sélection surtout éliminante ou d'une orthogénèse inertiale qui dépasse la mesure. Et d'un autre côté, au contraire, une évolution où persiste le flot d'énergie proprement créatrice, une évolution qui reste vigoureuse et jeune, moins liée à des spécialisations précises et, par cela même, plus apte aux inventions nouvelles suggérées ou rendues nécessaires par les changements externes[1]... »

« En tous cas, un fait remarquable doit être noté, gros de

1. Notons en passant le désaccord qui subsiste entre la thèse de M. Le Roy et la théorie exposée ici. Pour M. Le Roy comme aussi pour M. Bergson, le devenir est élan de vie, poussée de création incessante. Fécond par nature, il est, par nature aussi, gros de tous les êtres qui se succèderont dans le temps ; et l'obstacle, quel qu'il soit, la résistance du milieu, la concurrence est toujours fatale aux êtres faibles qui, précisément parce qu'ils sont faibles, ne peuvent en triompher. On soutient ici, au contraire, que le devenir est en soi essentiellement pauvre, sorte de néant qui se cherche et dont toutes les aspirations comme toutes les tendances sont dirigées non pas vers l'être, mais vers le non-être. Actif, mais actif seulement, pour rétablir son équilibre et rentrer dans son repos, il ne se stabilise dans l'être qu'autant qu'il se trouve bloqué par une Puissance extérieure qui, après l'avoir suscité, ne l'utilise et ne lui conserve son activité propre qu'en se jouant de lui, c'est-à-dire en contrecarrant à tout moment ses tendances intimes. Et c'est pourquoi justement, seuls ont pu s'établir dans la durée les êtres faibles, plasmas vivants plutôt qu'êtres vivants qui, gênés par la concurrence, sont restés plus ou moins longtemps dans l'indétermination et, bon gré mal gré, ont dû attendre, dans une sorte de vie au ralenti, que des circonstances plus favorables leur permettent enfin de vivre « leur vie ». Plus l'attente a été longue et plus la vie, obligée de compter avec un milieu hostile, s'est fortifiée, plus, autrement dit, l'état embryonnaire s'est prolongé, plus aussi l'être, mis constamment en demeure, pour vivre, de chercher de nouvelles voies de dégagement, a étendu son champ d'action et s'est synthétisé.

Ce qui en définitive revient à dire que vivre, c'est moins exploiter la vie en toute indépendance, à ciel ouvert, que rentrer en soi et se réserver pour enfin unifier, dans le mystère du dedans, toutes les énergies, toutes les tendances dont précisément la synthèse constitue l'être pleinement et réellement vivant.

Quant aux êtres qui, pour triompher dans la lutte pour la vie, ont dû porter tout leur effort vital d'un même côté et qui, renonçant d'emblée par là à mettre en œuvre des virtualités latentes, se sont hâtivement spécialisés, ils n'ont remporté qu'une victoire passagère qui, au bout du compte, n'a été pour eux qu'une victoire à la Pyrrhus. Bientôt ils

conséquence pour nos interprétations futures. Après une bifurcation, la forme qui paraît immédiatement supérieure, plus parfaite, mieux adaptée est aussi d'ordinaire la moins intéressante, celle qui a le moins d'avenir : tout l'organisme s'y est coordonné autour d'une spécialisation définie ; et cette spécialisation même l'a, pour ainsi dire, vidé de réserves potentielles, comme si elle en avait absorbé d'avance les énergies, comme si elle avait tout sacrifié au succès partiel et immédiat. Le bourgeon central, c'est au contraire l'être qui s'est le moins mécanisé, qui n'a peut-être pas tout de suite autant d'apparence que l'autre, mais qui, plus libre d'habitudes fixées, garde en puissance des ressources pour les conjonctures ultérieures. La tige majeure, celle qui monte jusqu'à l'homme, représente le développement de la tendance qui constitue l'essentiel de la vie : la tendance à la liberté. »

Mêmes vues chez M. Vialleton qui remarque que « non seulement la formation du monde vivant, ou comme on dit, l'évolution, n'est pas un déroulement régulier et continu, comme le voudrait sa définition, mais (qu') elle comporte des mouvements bien différents :

1° La formation des types d'organisation...

2° La formation des types spécifiques...

Et l'auteur note que ces deux mouvements s'opposent. « Le

ont péri de l'excès même du principe auquel ils devaient la victoire. Pressés d'aboutir, ils ont disparu à ce moment précis où ils pouvaient escompter de nouveaux succès. Et c'est pourquoi, au *Vae victis* qui résume toutes les thèses darwinistes, il faut opposer le *Vae Victoribus* auquel d'ailleurs la « morale biologique » elle-même souscrit puisque reconnaître la brusque disparition de ces êtres forts et parfois montrueux qui ont été les rois tyranniques de leur époque, c'est rendre au Droit toute sa valeur et proclamer son définitif triomphe. Le Droit n'est plus « un fait de force qui s'impose »; il est une faiblesse qui triomphe.

Et, notons-le aussi en passant, ce n'est que parce qu'on a oublié que si une observation de courte durée donne gain de cause à la Force, une observation de longue durée rend au Droit toute sa fécondité, qu'on a cru au triomphe définitif de la Force, et que, soucieux d'une impossible continuité, on a méconnu le renversement périodique des valeurs de vie. On a du même coup confondu l'évolution divergente, analytique, spécialisatrice qui donne à la Force une base, un point d'appui, mais s'épuise en se matérialisant, et l'évolution convergente, synthétique qui exprime le Droit et qui, parce qu'elle rassemble en un même tout des énergies fragmentaires jusque-là éparses, subsiste et progresse. Partant on n'a pas su voir qu'il y a toujours pour le vainqueur un péril dans la victoire et que ce péril, c'est la tentation de s'attarder dans les satisfactions immédiates et faciles que procure l'emploi exclusif de la Force. Hypnotisé par une rapide victoire, on ne pouvait désormais que négliger les conquêtes plus lentes, mais combien plus durables du Droit.

premier et le plus puissant, conduisant de la cellule primordiale à la gastrula et aux principaux types, mérite vraiment le nom d'évolution[1]. Son mécanisme nous est encore inconnu, car on ne peut accepter comme vérités démontrées les hypothèses présentées par les zoologistes pour la formation de ces types.

« Le second ne mérite pas à proprement parler le nom d'évolution, il serait bien mieux caractérisé par celui de diversification, car s'il donne, et en grand nombre, des formes secondaires, il ne fait point apparaître de nouveaux types[2]. »

Il existerait donc bien, au cœur même des choses qui évoluent, une irréductible dualité, et il faudrait voir, dans le processus capable des êtres, une puissance tout d'abord purement extensive qui peu à peu se replie sur elle-même, se calme et s'unifie. En d'autres termes, le devenir aurait commencé par engendrer une série d'activités rayonnantes O A, O B, O C, O D, etc. (fig. 1) dont les extrémités A, B, C, D, etc. de plus en plus isolées, de plus en plus matérialisées, représenteraient les premières productions du devenir et nous apparaîtraient comme autant d'erreurs, comme autant de fugues d'une nature encore en enfance. Puis, sous cette surface faite d'éléments durcis et matérialisés, *grâce à eux*, se serait dessiné vers l'intérieur un mouvement spiraloïde, sorte d'élan vital O, *a*, *b*, *c*, *d*, qui à l'origine semblera, il est vrai, moins vivace, plus voisin de l'état purement inorganique, mais qui, pour être demeuré compact, pour s'être heurté aux premières erreurs d'une nature encore inexpérimentée, pour avoir enfin été contraint de mettre une sourdine à ses premières aspirations, et n'avoir pu s'étendre qu'en tourbillonnant sur lui-même — méthode qui évidemment exigera un temps très long — a conservé toute sa fécondité, toute sa vitalité.

On voit alors la conséquence. Détenteur d'une vie progressive, le processus spiraloïde (fig. 2) atteindra bientôt à la hauteur

1. Nous préférerions dire : *Involution.*

2. *Les cahiers de philosophie de la Nature.* Le transformisme, pp. 119 et 120. — On nous dit encore : « Quand un phylum nous devient perceptible, il ne peut être qu'entièrement défini déjà dans ses traits et durci dans ses caractères. Et voilà bien qui nous rend compte des apparences paradoxales sous lesquelles se découvre à nos yeux la vie : celles d'un arbre magnifique, dont les branches, régulièrement disposées et toutes grandies, paraissent suspendues à un tronc invisible ou imaginaire. » (P. Teilhard de Chardin, *Le paradoxe transformiste*, p. 24.)

des premiers sommets A, B, C, D, — maintenant éteints et figés dans leur cadavérique immobilité, — qui, en le refoulant sur lui-même et en brisant par là sans pitié sa primesautière activité, l'ont, malgré ses tendances intimes, initié aux mystères de la vie. Puis, comme l'onde calorifique qui, partie du centre du système solaire, dépasse les planètes refroidies, semées dans l'espace, il dépassera ces sommets que peu à peu il dissoudra pour désormais continuer librement sa course vers la vie totale, c'est-à-dire vers une vie pleine, progressive et indéfiniment perfectible.

Ou, pour dès maintenant donner à l'idée toute son ampleur, le même effort d'invention qui, *alors que l'élan vital se cherchait encore*, a abouti aux formes constituées, simples épisodes d'un devenir en marche vers l'être supérieur, les dépassera mais à la condition que l'effort d'invention, bien loin de venir s'identifier aux formes déjà constituées, reste toujours capable de les résorber ou, plus exactement, de les idéaliser. En un mot, il faudra distinguer ici deux sortes d'activités nettement opposées : une activité radiaire et analytique qui se manifestera tout d'abord

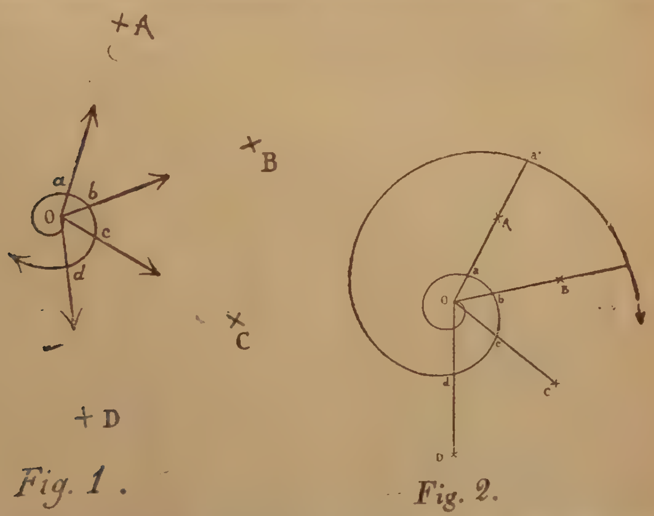


Fig. 1. *Fig. 2.*

mais s'usera ou se limitera par son propre jeu ; et une activité tourbillonnaire et synthétique qui, venue la dernière, s'accroîtra au contraire par son propre jeu.

J'ai représenté ici (fig. 1 et 2), par des graphiques très simples, les deux moments de l'éclosion du devenir synthétique qui, encore inhabile à se mouvoir en conformité des lois de la vie, s'empêtre dans ses propres produits et, à mesure qu'il avance, sème devant lui les obstacles qui lui fermeront la voie, puis qui, d'autre part, s'inverse, prend la forme spiraloïde et progresse désormais sans arrêt.

La fig. 1 représente la première heure du devenir mettant au monde des forces ou des êtres qui d'emblée se trouveront différenciés à l'excès : A, B, C, D.

La fig. 2 montre l'indéfinie perfectibilité du devenir-synthétique qui, refoulé sur lui-même, s'enracine *plus bas* — ceci est capital — que l'une quelconque de ses premières manifestations A,B, C, D, en quelque sorte à leur aisselle, puis qui les dépasse bientôt et, après être venu en *a*' *b*', etc., s'élève de plus en plus haut sur l'échelle des êtres[1].

Mais elle nous montre aussi qu'une activité locale et radiaire qui, à première vue, paraîtra supérieure à l'activité synthétique, n'en est pas moins d'une nature nettement inférieure, inorganique, puisque, si un point *a*, par exemple, — intersection de la droite O A, qui représente l'activité locale et radiaire, et de la spirale O X, qui figure l'activité synthétique, — a une valeur moindre, un moins grand pouvoir d'apparaître que la même activité locale et radiaire venue prématurément et *directement* jusqu'en A, il reste cependant que l'activité locale *a*, en demeurant intimement unie aux activités fragmentaires voisines, reliée qu'elle est à elles par le circuit vital O X, se trouve posséder un potentiel infiniment plus considérable que cette même activité venue d'emblée en A. Non seulement en effet ce potentiel conférera bientôt à l'activité locale, quand, — après avoir suivi le chemin le plus long, c'est-à-dire la courbe *a b c d*, — elle sera venue en *a*', une réalité vivante, une réalité logique, supérieure à celle de A, mais il amorcera un progrès continu. C'est du reste

1. Dans un autre ordre d'idées, c'est un fait bien connu que la passion, tout au moins l'exubérance, les élans impulsifs et, d'une manière générale, les fugues du premier âge, l'emportent toujours d'abord, et que la raison chez l'individu comme l'examen de conscience publique dans les collectivités n'apparaissent que plus tard et ne se développent qu'avec une lenteur surprenante. Là comme partout le principe d'unité est en retard sur les forces différentielles qui paraissent ainsi l'enfanter. La figure 2 explique le pourquoi de cette tardive apparition.

une chose bien connue que, en tout ordre d'idées, les débuts sont trop rapides, amènent des désillusions et sont suivis d'une réaction à la suite de laquelle une reprise générale se produit sur des bases plus solides.

Or ce point est d'importance. Il nous faut donc y insister et préciser sous quelles conditions la continuité du progrès se trouvera assurée.

Soit un être vivant représenté par un circuit vital *r t* et quatre organes distincts, les organes *a b c d* (fig. 3). Nous avons dit plus haut que chaque fois qu'un organe quelconque, l'organe *a* par exemple (fig. 4), prend le pas sur les autres organes de l'être auquel il appartient, non seulement il anémie ces organes, mais après un rapide triomphe, il se détruit lui-même en brisant la synthèse vitale qui seule lui confère sa vitalité. Et nous avons vu que, s'il y a progrès et progrès rapide, un pareil progrès est essentiellement éphémère puisqu'il conduit finalement l'être à la ruine et l'organe égoïste à la dissolution et à la mort.

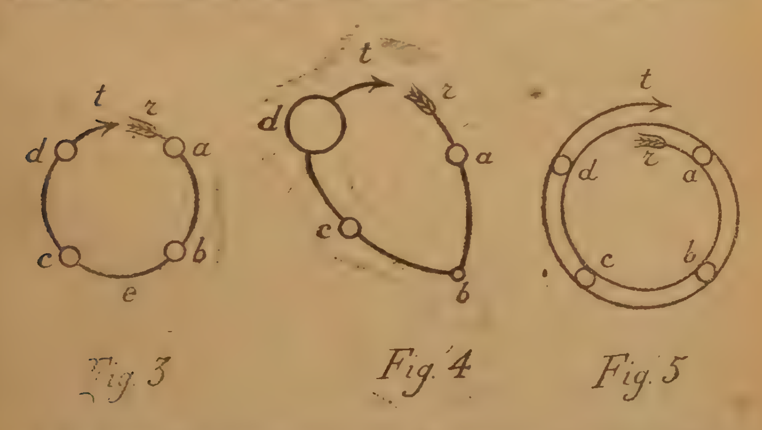


Fig. 3 Fig. 4 Fig. 5

Mais imaginons maintenant que l'organe *a* (fig. 5), après une première poussée des énergies vitales, après un premier sursaut déterminé par un accroissement de vie, *se trouve presque aussitôt arrêté dans son développement*, et que le cycle vital *r t* renforcé par son passage dans l'organe *a*, vienne apporter à l'organe *b* un surcroît de vie, puis qu'il aille vivifier l'organe *c* et ainsi de suite. Après avoir décrit une première spire, l'activité vitale va revenir vers *a* où elle déterminera un nouveau dévelop-

pement, également presque aussitôt arrêté, pour de là passer en *b*, puis en *c*, puis en *d*, les différentes tendances et plus tard les différents organes de l'être ne se développant que *par petits bonds*[1] et successivement, mais sans jamais qu'aucun d'eux

1. *Par petits bonds*, voilà bien, en effet, la condition essentielle de tout développement continu; car s'il est une vérité qui paraisse aujourd'hui confirmée, c'est que la vie obéit à une oscillation rapide entre des limites *très rapprochées*. Or, si la tension de l'être est affaiblie ou encore insuffisante, la réaction vitale synthétique, — *qui a pour mission d'inhiber presque dès leur apparition les différentes tendances motrices*, — ne se produisant pas assez rapidement, l'organe en voie de développement prendra, *d'un seul jet*, une importance trop grande, et le développement général, troublé et déséquilibré, se trouvera du même coup plus ou moins compromis. Peu importe d'ailleurs qu'il soit question de développement vital ou de développement intellectuel; car s'il est évident qu'un organe, qui prend définitivement le pas sur les autres, s'oppose par là même à leur développement, l'expérience a depuis longtemps démontré qu'il est plus profitable d'étudier un sujet pendant plusieurs séances relativement *de courte durée* que d'y consacrer une seule séance d'une durée égale à la durée totale des séances successives. Pour sa part, M. Piéron, dans ses *Recherches expérimentales sur les phénomènes de mémoire* (Année psychologique, 1913, pp. 91 et suivantes), a établi que, pour retenir une série de chiffres, de syllabes, de mots, le nombre de lectures nécessaires est moins grand si un certain intervalle les sépare que lorsque ces lectures trop rapprochées forment une continuité massive. C'est un fait que le labeur intellectuel chez l'enfant et même chez l'adolescent est plus productif quand il est de courte durée. C'est également un fait que si les névrosés voient si facilement leur conscience sombrer dans l'inconscience, c'est qu'ils appliquent trop longtemps leur attention à l'objet étudié.

Ne perdons pas de vue non plus que le développement *excessif* d'un organe, d'une fonction, d'une série ou d'une idée particulière n'est pas, comme on le croit trop souvent, une preuve de vitalité, mais plutôt le fait d'un organisme débilité, d'une vitalité qui dégénère ou d'un esprit affaibli. La vie est une complexité une; le développement trop rapide d'un organe, d'une fonction, d'une série ou d'une idée particulière, quelque brillante ou quelque utilitaire qu'elle paraisse, n'en est pas moins une rupture d'équilibre de cette complexité.

« C'est un fait remarquable, note M. Dugas (*L'imagination*, p. 175), que, dans l'ordre physique, on signale comme favorables à l'éclosion la plus débordante des images les plus fortes, c'est-à-dire des hallucinations, la fatigue, la dépression causée par une émotion vive, le surmenage, l'ivresse, le jeune, les saignées, les hémorragies abondantes, et, en général, toutes les causes produisant l'anémie cérébrale. »

Dans tout développement synthétique, ce qui importe, ce n'est donc pas tant que la cellule vivante et plus tard l'embryon ou l'adulte fassent preuve d'une activité plus ou moins grande, mais bien que les uns et les autres soient déjà assez fortement unifiés pour s'opposer, *presque dès son apparition*, au développement de la tendance (racine d'un organe nouveau ou d'une idée nouvelle) qui, étant donné les circonstances extérieures à ce moment-là, pourra s'extérioriser. Le développement de la tendance produira alors presque immédiatement dans cette cellule, dans cet embryon ou dans cet adulte, une sorte d'intoxication contre laquelle leur sensibilité réagira, arrêtant du même coup le développement de l'organe ou de l'idée en formation. Et ce sera là la condition *sine qua non* de toute réalisation synthétique. On sait du reste que, dans l'ontogénèse, les divers organes se développent les uns après les autres, non pas simul-

puisse prendre *définitivement* le pas sur les autres. Nous aurons alors un progrès général, synthétique, qui non seulement n'usera pas l'être, mais qui lui conférera une activité indéfiniment perfectible. Au progrès unilatéral, rapide et différentiel mais momentané et finalement destructeur, s'opposera un progrès synthétique, lent mais durable et créateur ; et, à l'élan natif et désordonné d'une puissance en rupture d'équilibre, un processus pondéré, capable d'une progression continue. Constamment tenu au contact de l'Acte créateur, le devenir désormais bridé, se verra *malgré lui* hissé dans l'être, et bien loin que toute chose se développe en séries allongées sur la ligne du temps, le progrès n'aura lieu qu'à condition que chaque progrès partiel, chaque progrès unilatéral, *indispensable pourtant au progrès vrai*, soit arrêté *à temps* et subordonné au progrès de l'ensemble.

tanément, et que la monstruosité, c'est-à-dire l'action qui se prolonge outre mesure, le développement, *trop poussé d'un seul jet*, de telle ou telle partie, est toujours à craindre. L'être en effet est toujours, dans ce cas, frappé de régression. Et on sait aussi que, s'il est impossible d'apercevoir d'un coup tous les aspects du vrai, il est toujours dangereux de s'attacher d'abord à en saisir *complètement* un aspect avant de passer aux autres. Preuve que, dans tout ordre de faits le mal tient à ce que la différenciation produite, autrement dit la spécialisation, est toujours *trop* développée par rapport au principe coordonnateur qui, lui-même, se trouve ainsi toujours en danger. Encore une fois, il faudrait que la force unificatrice restât constamment supérieure à la force productrice de telle ou telle détermination, de telle ou telle spécialisation, et c'est presque toujours le contraire qui a lieu.

Pas plus, par conséquent, qu'il ne s'agit pour l'homme d'Etat d'élever très haut et prématurément son pays, quitte à l'exposer à de redoutables lendemains, la vie ne peut avoir pour but le développement continu de tel ou tel organe dont la croissance trop rapide serait funeste à l'être vivant. Et plus lentement se fera le développement, organique, intellectuel ou social, plus la synthèse vitale sera parfaite puisque, dans ce cas, chacune des virtualités, infiniment délicates et encore à peine esquissées, se trouvera désormais intimement coordonnée à un même tout vivant. Sans qu'aucun d'eux puisse désormais prendre, à un moment quelconque et au détriment des autres, une importance exagérée, chaque organe comme chaque fonction concourra donc à assurer cet équilibre toujours rompu et toujours rétabli qui est la condition première aussi bien de la vie que de l'esprit.

Et la conclusion s'impose : Le milieu n'aura pas seulement pour rôle d'exalter les énergies vitales, il devra aussi s'opposer — et c'est là ce que la plupart du temps on a perdu de vue — au développement excessif, trop rapide des diverses parties de l'être en formation. Cela jusqu'à ce qu'un principe intérieur vienne remplir l'office qu'a dû remplir tout d'abord le monde extérieur et s'opposer aux tendances différentielles de l'être, en voie de développement. A ce moment-là, mais à ce moment-là seulement, l'être pourra s'évader du milieu formateur et, sans courir le risque de se dissocier, se libérer des servitudes extérieures qui, en le contraignant à une époque où il était encore dans l'impossibilité de se contraindre lui-même, lui a permis de se synthétiser pour finalement et grâce à une sorte d'empirisme organisateur dirigé de haut, le conduire à un degré supérieur.

Et déjà nous voyons mieux par là la différence essentielle qui existe entre un être inorganique et un être vivant. Tandis que chez le premier, ses puissances actives se développeront jusqu'à l'usure et l'intoxication, chez le second, chacune des activités propres à l'être vivant se trouvera enrayée avant d'avoir produit une intoxication complète exclusive de la vie. Il serait facile de montrer que, dans l'organisme humain par exemple, aucune fonction ne va naturellement jusqu'au bout de sa puissance. L'y contraindre c'est l'épuiser et la tuer. Si, pour mettre à fruit un arbre fruitier trop vigoureux, il suffit de lui couper quelques racines, c'est-à-dire de restreindre son activité vitale. on sait d'autre part que l'intelligence est plus développée chez les animaux qui sont gênés dans leurs mouvements ou se nourrissent, comme le singe par exemple, d'aliments difficiles à découvrir. C'est donc toujours derrière l'obstacle que s'approfondissent et se développent la vie et l'intelligence, comme c'est derrière le barrage que s'approfondit le torrent endigué.

Une fois de plus, il apparaît donc qu'il y a antinomie entre un devenir libéré de toute contrainte et *qui nécessairement aboutit à une exagération des caractéristiques de la différenciation produite* et l'activité synthétique, le profit de l'avenir qui, au contraire, pour faire rentrer cette différenciation ou cette activité dans le cycle vital et l'intégrer à l'être capable de durée, doit en dissoudre les caractéristiques les plus marquantes et les ramener par là à un état moins différencié.

Aussi bien Claude Bernard avait déjà mis en évidence cette nécessité où se trouve toute différenciation de se dissoudre, tout au moins en partie, avant de pouvoir entrer dans une synthèse supérieure, quand, dans ses *Leçons sur les phénomènes de la vie* (t. I, pp. 141, 142), il opposait la nutrition indirecte à la nutrition directe. « L'aliment, disait-il, disparaît d'abord en tant que matière chimique définie et ce n'est que plus tard, après un travail organique à longue portée, après une élaboration vitale complète, que l'aliment arrive à constituer les réserves toujours identiques qui servent à la nutrition de l'organisme... L'herbivore crée la graisse au lieu de la trouver toute formée et le carnivore agit de même. Non seulement les animaux font de la graisse, mais ils n'emploient pas directement celle que renferment leurs aliments. Cette sorte d'économie qu'il y aurait à uti-

liser la substance déjà formée et qui nous vient à l'esprit, la nature ne la connaît pas. Elle ne profite pas de la besogne toute faite, comme si c'était autant de gagné. »

De quelque façon qu'on envisage les choses, la continuité qu'implique l'idée d'évolution se voit donc démentie par la nature, et le principe d'économie « qui nous vient à l'esprit » n'a aucun fondement dans la réalité.

Précisément il semble bien qu'une des causes déterminantes de l'idée d'évolution, c'est ce besoin d'économie qui, visiblement inspiré par nos défaillances organiques et notre misère psychologique, nous invite, une fois un premier résultat obtenu et une première richesse acquise, non seulement à conserver à tout prix ce qui est, mais encore à édifier sur cette première acquisition, à laquelle nous restons accrochés, une nouvelle richesse. On dirait que notre pensée est elle-même chargée de matérialité et que, prise de vertige, elle demeure impuissante à se déprendre de son premier substrat. Et sans doute c'est là la raison pour laquelle nous éprouvons le besoin de nous appuyer sur quelque chose de solide, de nettement matériel qui du même coup devient le générateur des êtres. Mais la nature nous répond que c'est là une pure illusion et, brutalement s'il le faut, elle nous déloge des positions conquises. Et il reste que la promesse de progrès et le profit de l'avenir nécessitent le *sacrifice* du profit du présent.

Il est d'ailleurs visible que la nature a longtemps hésité entre les deux formes qui, à elles deux, résument toutes les démarches du pouvoir évolutif : la forme en étoile et la forme spiraloïde ; et, si avec l'astérie, la vie demeure encore en partie soumise aux formes radiaires qui limitent son activité synthétique en isolant ses différents organes, et s'opposent par là au progrès ; peu à peu la force centrifuge s'est apaisée, l'orientation vitale a changé, et, la forme tout à la fois spiraloïde et annelée se substituant à la forme étoilée, la vie est enfin devenue apte à un progrès continu. A l'équilibre horizontal et statique de la forme en étoile, a succédé le dynamisme vertical et spiraloïde d'une énergie indéfiniment perfectible[1].

1. Nous n'avons pas ici à étudier le passage de la forme radiaire, de

La structure spiraloïde, avec ses échappées qui aboutissent à la formation des divers organes, exprime donc bien une loi très générale de la nature, elle condense en elle les activités les plus diverses, et nous fournit une image schématique du processus des choses, qui, tantôt évolutif, tantôt involutif, s'avance vers un équilibre de plus en plus instable et de plus en plus parfait. Elle nous montre comment, à l'origine des choses, d'un même fond encore indiscernable, inexprimable, a pu sortir, d'une part, des séries d'êtres plus ou moins différenciés et tous en rupture d'équilibre mais capables, en se divisant, d'enfanter des êtres de plus en plus simples, et, d'autre part, des êtres tout à la fois uns et différenciés impliquant entre eux et les premiers des différences de plus en plus accentuées. Elle demeure enfin le symbole de la Loi éternelle, toujours la même et indivisible, dont les choses, les êtres, les lois ou les théories ne sont que des moments passagers et les signes distinctifs qui en marquent les différentes phases au cadran du temps.

J. de Talhouët.

la forme en étoile, à la forme spiraloïde. Notons seulement qu'il semble bien que la nature a suivi la marche suivante :

Une première forme radiaire représentée par les rayonnés est apparue qui, plus tard, a poussé à son centre, et en quelque sorte perpendiculairement au plan de ses rayons une tige laquelle, tout en se développant, a décrit une spirale. Puis la tige s'est séparée des formes radiaires qui l'avaient tout d'abord nourrie et elle est devenue autonome. La forme larvaire a ainsi succédé à la forme en étoile.

Nous retrouvons donc là, sous une nouvelle perspective, les trois moments de la formation des êtres et par exemple de la formation d'un simple épi de blé ou d'un artichaut. La racine représenterait le devenir, les feuilles du blé ou du plant de l'artichaut, — qui, ne l'oublions pas, apparaissent les premières, — la forme étoilée; la tige et l'épi de blé, d'une part, le pédoncule et le fruit de l'artichaut, d'autre part, la forme larvaire.

Et au besoin la comparaison se poursuivrait encore puisque la graine qui se trouve dans l'épi de blé ou dans le fruit de l'artichaut se sépare elle-même de sa forme étoilée pour recommencer le cycle.

Il faut du reste prendre garde que l'épi de blé et le fruit de l'artichaut ne se forment pas, ou tout au moins ne s'ébauchent pas, à l'extrémité de la tige de blé ou du pédoncule de l'artichaut, mais *au cœur même* de la plante, tout contre la racine, et que l'un et l'autre ne s'élèvent, le premier sur sa tige, le second sur son pédoncule, qu'une fois ébauchés ou même, comme l'artichaut, complètement formés.

AUX ORIGINES DES SALUTS DU SAINT SACREMENT[1]

II

LES SALUTS DU SAINT SACREMENT ET LA DEVOTION A LA SAINTE VIERGE

On ne pourrait étudier complètement l'influence de la dévotion à l'Humanité du Christ sur la vie liturgique au moyen-âge, si on négligeait celle, non moins capitale dans le même domaine, de la dévotion à la Vierge. Celle-ci n'a-t-elle pas été l'un des facteurs les plus efficaces de l'élan spirituel auquel peu d'âmes, en ce temps-là, restaient indifférentes ? C'est pourquoi il est facile de constater que la contemplation du Christ en ses humaines faiblesses s'achevait, chez la plupart, par un mouvement analogue orienté vers la Vierge-Mère, en ses aspects qui la rapprochent davantage de nous. Combien de chrétiens, au moyen-âge, auraient fait leur la parole de l'auteur du *Stimulus Amoris* : « Je mêlerai le lait de la mère avec le sang du Fils et je m'en ferai un breuvage de grande douceur ». Il n'appartient pas à l'objet de ce travail de suivre en détail l'évolution progressive de la piété mariale, chez les théologiens et chez les mystiques[2] : là encore, saint Bernard apparaîtrait comme l'un des plus puissants animateurs. Mais là aussi le grand abbé de Clairvaux doit être considéré comme un écho — écho aux résonances harmonieuses et pleines — des mille et une voix éparses dans une immense littérature à la louange de Marie : ne fait-il pas la liaison entre les amis de la Vierge qui la célébraient au XIe siè-

1. Cf. R. A., avril 1931.
2. Cf. VERNET, *Spiritualité médiévale*, p. 85. POURRAT, *Spirit. chrétienne* II, p. 76 et sq.. BEISSEL, *Die Verehrung Marias in Deutschland in Mittelalter*, Fribourg, 1908.

cle, saint Anselme, Eadmer, Pierre Damien, et d'une *turba magna* postérieure et plus ou moins anonyme dont il faudrait extraire les auteurs du *De Laudibus Beatae Mariae* et du *Speculum B. Mariae* ?

A un mouvement d'une telle ampleur, la liturgie — qui n'est pas seulement, selon l'expression de Charles Peguy, « de la théologie détendue », mais aussi de la spiritualité assimilée, coulée dans les formules et dans les rites traditionnels — pouvait-elle rester étrangère et comme obstinément fermée ? Pourtant, si l'on excepte quelques fêtes nouvelles, notamment en l'honneur de l'Immaculée Conception, c'est en marge du culte officiel que l'influence rituelle de la dévotion mariale fut le plus sensible, dans le domaine des pratiques populaires, comme l'*Ave Maria*, le psautier de Notre-Dame, les Heures de la Vierge, et bientôt le Rosaire et l'*Angelus*. Certaines de ces pratiques paraissent bien avoir été instituées à l'imitation des dévotions parallèles en usage pour honorer l'Humanité du Christ : ce n'est pas sans raison qu'Hermann de Saint-Joseph rapproche les cinq joies de la Vierge des cinq plaies du Sauveur[1]. C'est évidemment l'idée de la Passion de Jésus qui avait appelé celle de la Compassion de Marie, si chère aux artistes, qui, de si bonne heure, représentaient la Vierge et saint Jean auprès de la Croix[2] : le *Stabat Mater* de Jacopone de Todi est le témoignage le plus touchant que la liturgie ait retenu de cette nuance exquise de la sensibilité médiévale à l'égard de la Vierge.

Toutefois, pour saisir exactement jusqu'à quel point les chrétiens du moyen-âge ne séparaient pas, dans l'intimité de leur prière, la Mère de son Fils, et pour apprécier suffisamment l'influence réelle de la dévotion mariale sur la vie liturgique, il faut consentir à étudier une catégorie définie de pratiques dont nous avons peine à nous représenter la popularité et la variété au moyen-âge : les *Stations* de la Sainte Vierge. Du même coup, nous achèverons peut-être d'élucider le problème de l'origine des Saluts du Saint-Sacrement.

I. Les « Stations de la Sainte Vierge »

L'un des signes les plus éloquents de la vitalité de la dévotion

1. Sur tout ceci, voir Vernet, *op. cit.*, p. 90.
2. Beissel, *op. cit.*, *passim*.

mariale au moyen-âge est peut-être la richesse et la variété des prières qu'elle inspira, sous les formes les plus diverses, allant des simples invocations au poème proprement dit, en passant par des compositions non rythmées, plus ou moins développées. Il s'en faut pourtant de beaucoup qu'elles fussent également populaires. Il est assez significatif que les rédacteurs des livres d'heures ne paraissent guère avoir retenu, parmi les pièces en prose, que deux d'entre elles, l'*O intemerata*[1] et l'*Obsecro te*, celle-ci surtout en raison du privilège que, disait-on, elle assurait de voir la sainte Vierge au moment de la mort[2]. Parmi les prières rythmées, il faut faire une place hors de pair à des pièces qu'un livre d'heures de la fin du xve siècle qualifie de « petits suffraiges de Notre Dame qui sont de dévotion »[3] : il s'agit ici de l'*Alma Redemptoris Mater*, de l'*Ave Regina Caelorum*, et de l'*Inviolata*. Leur présence dans les livres d'heures indique suffisamment que ces prières étaient familières à la piété privée ; mais cet usage était-il exclusif ?

On remarquera tout d'abord que l'*Ave Regina caelorum* et l'*Alma Redemptoris* sont du groupe des quatre antiennes dont le Bréviaire de Pie V devait prescrire la récitation en conclusion de l'office : non sans résistance, puisqu'encore au début du xviiie siècle, les antiennes, y compris la plus célèbre d'entre elles, le *Salve Regina*, étaient considérées par le liturgiste Grancolas comme des dévotions privées, nullement obligatoires[4]. Toutefois, on aurait tort de croire qu'avant Grancolas et même avant Pie V la récitation ou le chant des antiennes étaient abandonnés partout à la dévotion individuelle, comme pouvait l'être la récitation de l'*O Intemerata* ou de l'*Obsecro te*. Les rédacteurs des rubriques du bréviaire romain avaient-ils fait autre chose que de s'approprier un usage déjà acquis par ailleurs, au moins dans les ordres religieux ? Les témoignages sont ici si abondants qu'il serait fastidieux de s'y arrêter trop longtemps. On peut considérer comme certain que, dès 1226, les Frères prêcheurs chantaient le *Salve Regina* après Complies[5] ; ils

1. Sur l'*O Intemerata* (xiiie siècle, prière de saint Edmond de Canterbury), voir Dom Wilmart, *Vie Spirituelle* mai 1923, p. 165-192.
2. Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, I, p. xxiv-xxv.
3. Id., II, p. 23.
4. Grancolas, *De la Messe et de l'Office divin*, Paris, 1713, p. 359.
5. Jean de Valois, *Autour d'une antienne*, p. 84-85. — Beissel, *op. cit.*, p. 214.

avaient été précédés en cela par les Cisterciens qui, dès 1217, chantaient la même prière après Prime[1]. En 1249, le chapitre général des Frères Mineurs, à Metz, prit une mesure plus générale, imposant le chant des quatre antiennes après Complies. Rome, comme toujours, se montra assez réfractaire à ces innovations : il semble pourtant qu'elles furent introduites dans l'usage romain en l'année 1350, avant de prendre place dans les *Rubricae novae* de Pietro Amelio, sacriste de Clément VI, et plus tard dans le bréviaire imprimé en 1521[2].

Les prêtres et les religieux n'étaient pas d'ailleurs les seuls à éprouver une prédilection marquée pour les antiennes *de Beata :* on sait assez quel cas en faisait saint Louis, qui en introduisit la pratique dans sa chapelle [3]. C'est précisément la dévotion des fidèles à l'endroit des antiennes à la Sainte Vierge qui est à l'origine de certains usages d'une inspiration analogue, qu'il est au moins permis de qualifier de *semi-liturgiques*. Nous faisons ici allusion à des cérémonies très variées, en l'honneur de la Sainte Vierge, qui allèrent se multipliant au cours du moyen-âge, grâce à la libéralité de généreux fondateurs ; elles comportaient essentiellement le chant d'une prière à la Sainte Vierge, en un lieu, à un jour et à une heure déterminés soigneusement par le fondateur. On les appelait assez communément des « Stations », selon un terme emprunté à la langue des processionaux, la « station » marquant un arrêt du cortège processional à un autel ou devant une statue devant lesquels on chantait une prière avec oraison appropriée.

Les quatre antiennes « classiques » de la Sainte Vierge n'étaient d'ailleurs pas les seules prières retenues par la piété des fidèles pour des fondations de ce genre. L'une de celles qui paraît avoir eu le plus de vogue — au point de rivaliser avec le *Salve Regina* — fut la prose *Inviolata*. Nous rencontrons cette prose « fondée », avant la messe du jour de l'Assomption, dès 1425, par un membre de la grande confrérie aux Bourgeois de N.-D. de Paris[4] En 1429, elle apparaît à Saint-Eustache[5] ; en 1436, à

1. BEISSEL, p. 206.
2. JEAN DE VALOIS, p. 88-89.
3. *In fine completorii, specialis antiphona B. Mariae alta voce cantabatur*, dit le chroniqueur NANGIS, cité par GRANCOLAS, *loc. cit.*
4. Arch. nat. LL. 436, fol. 30.
5. Arch. nat. LL. 722, fol. II : « tous les samedis de l'an, tandis que s'est dit vespres ».

l'église Saint-Godard de Rouen, « à chanter après Complies (chaque samedi) devant l'image de Notre Dame assise devant la neuf, devant le Crucifix[1] » ; au XVIe siècle, à la cathédrale de Langres, pour les quatre samedis de l'Avent[2]. A Evreux, depuis une date indéterminée, « la station de l'*Inviolata*, qui avait lieu tous les samedis, hors le Temps pascal, était une des traditions les plus anciennes de la cathédrale. Après les vèpres, le chapitre et le clergé, au chant du répons *Sancta et Immaculata*, se rendaient en procession au haut de la nef, à l'autel de « Nostre-Dame du Pilier ». Pendant la station, le chœur et les orgues exécutaient alternativement les versets de la prose *Inviolata*. Puis avait lieu la rentrée au chœur au chant de l'antienne *Ave Maria*, dont le verset et l'oraison étaient lus par le célébrant devant le Moyse[3]. »

La « station » de l'*Inviolata* était sérieusement concurrencée par les grandes antiennes. L'*Ave Regina caelorum*, notamment, était fondé à Langres avant 1505, pour être chanté « en station de la nef, tous les dimanches avant la grand'messe »[4], et en 1542 à Saint-Nicaise de Rouen[5]. Au XVIIe siècle, les chanoines de Notre-Dame de Paris percevaient des distributions attachées à la station de l'*Ave Regina*[6]. Dès 1495, le *Regina caeli* avait été fondé à Langres aux stations du samedi, de Pâques à la Pentecôte, grâce à la générosité d'un chanoine[7]. Cependant, aucune station n'était plus populaire que la station du *Salve* ; nous allons voir quelles devaient être les conséquences de cette popularité.

II. Des « Stations » du Salve aux saluts de la Vierge

Primitivement antienne du *Magnificat* aux Vêpres, et aussi chant processional consécutif à l'office, ce n'est pas seulement à ce titre que le *Salve Regina* tendit de plus en plus à évincer ses rivales, ou du moins à prendre le pas sur les autres antiennes ; il en vint à constituer un office spécial, juxtaposé ou non à un rite proprement liturgique, et célébré parfois avec une grande solennité :

1. Arch. Départ. Seine-Inférieure, G. 6613.
2. Roussel, *Hist. du diocèse de Langres*, t. IV, p. 63.
3. Delamaire, *Le calendrier de l'église d'Evreux*, 1919, p. 97.
4. Roussel, *ibidem*.
5. Arch. départ. Seine-Inférieure, G. 7728.
6. Arch. nat. LL. 183, fol. 41.
7. Roussel, *ibidem*.

« devant telle image, tel autel, à tel sanctuaire, avec le luminaire et la pompe musicale que pouvaient comporter les ressources affectées à cette fin. Parfois le service était quotidien, parfois il était réduit au samedi, parfois encore il devait se faire seulement la vigile ou le jour même des fêtes de Notre-Dame. » Le P. Thurston a publié divers textes qui montrent lumineusement l'importance de cette pratique dans la vie religieuse à la fin du moyen âge : v. g. le testament qu'un pelletier de Londres rédigea en 1439[1]. Déjà auparavant, Thibault V de Champagne avait fondé le *Salve* tous les samedis dans la nef de la cathédrale de Troyes. Plus tard, c'est le tour de Philippe le Bon qui, en 1433, assure le même privilège à N.-D. du Mont-Roland[2]. En 1484, nous voyons un bourgeois de Paris fonder, aux Blancs-Manteaux, l'antienne *Salve Regina* à chanter chaque lundi « devant l'image de la Vierge Marie, après les grâces du dîner »[3]. Vers le milieu du XVIe siècle, nous trouvons une fondation analogue, pour le jour de l'Assomption, due à la générosité de Charles de Croy, dans l'église du couvent champenois des Minimes de Braquancourt[4].

Le chant solennel du *Salve* fut très favorisé par la constitution de confréries spéciales, dites du *Salve*, qui paraissent avoir été particulièrement florissantes en Angleterre, dans les Pays-Bas et en Allemagne ; en 1444, à Londres, on vit, par exemple, s'associer en vue d'une fondation de ce genre un poissonnier, un marchand de vin et un marchand de morues[5]. Ce sont des fondations analogues qui expliquent comment divers auteurs attestent qu'au XVIIe siècle, en Allemagne et ailleurs, les *Laudes de Beata Maria* — au cours desquelles le *Salve* était presque toujours chanté — se célébraient chaque soir vers les cinq heures, de façon plus ou moins solennelle[6]. Cela explique aussi les protestations d'un Luther contre le *Salve Regina*[7].

Mais, au XVIe siècle, voici que l'on commence à constater

1. THURSTON, *The Month*, oct. 1916, trad. par Mgr Boudinhon, Rev. du clergé français, janv. 1918, p. 33 et sq.
2. JEAN DE VALOIS, *op. cit.*, p. 91.
3. Arch. nat. LL. 1423.
4. Voir notre étude : *N.-D. de Braquancourt*, *Annales de la société d'histoire et d'archéologie de Chaumont*, 1922, t. V, p. 96.
5. THURSTON-BOUDINHON, p. 40. BEISSEL, *op. cit.*, p. 546.
6. Cf. George COLVENER, cit. par JEAN DE VALOIS, p. 79.
7. J. DE VALOIS, p. 94-95.

l'existence de pratiques semblables qui, à première vue, ne paraissent pas toujours comporter le chant du *Salve* : on les nomme habituellement les *saluts*. En 1514, un « salut » fondé à Saint-Gervais de Paris ne semble bien comprendre, d'après le registre des fondations, que le chant, à cinq heures, devant le crucifix de la nef, chaque dimanche, des Vêpres de Notre Dame, avec les Oraisons et le *De profundis*[1]. En fait, la composition des « saluts », au XVIe et au XVIIe siècles, était extrêmement variée, qu'il s'agisse des « saluts » marqués pour les jours de fête, ou de ceux qui revenaient plus souvent, chaque semaine. Citons seulement, parmi une foule d'autres, une pièce d'archives remontant probablement à la première moitié du XVIe siècle : elle nous apprend qu'alors, à Saint-Séverin de Paris, la fête de Pâques s'achevait par un « salut » chanté à sept heures du soir ; il comprenait le psaume *Confitemini, alleluia exultemus, alleluia Agnus redemit oves, oratio de die, Regina caeli, cum oratione grutiarum miserere* et *de Profundis*[2].

On doit noter aussi que les premiers « saluts » n'ont d'ordinaire aucun rapport avec le Saint-Sacrement, comme l'indique le texte cité précédemment. En 1584, la veuve d'un apothicaire, voulant doter d'un « salut » très solennel la paroisse Saint-Gervais de Paris, pour le jour de la Pentecôte, prévoyant jusqu'à la participation de douze prêtres, et le chant du *Veni Creator* et du *Veni Sancte Spiritus*, ne prescrivait rien en l'honneur du Saint-Sacrement[3]. Qu'on ne croie pas pourtant que leur composition était absolument laissée à la discrétion ou à la fantaisie des fondateurs : ceux-ci résistaient rarement à l'usage qui, pour ainsi dire, imposait au centre des « saluts » le chant d'une pièce en l'honneur de la Sainte Vierge. Si, à la rigueur, le chant du *Regina caeli*, au soir de Pâques, comme c'était le cas à Saint-Séverin, nous venons de le voir, ou encore au soir de l'Ascension (Saint-Gervais, 1588)[4], correspondait assez exactement à « l'esprit » des deux fêtes pour qu'il soit inutile de chercher d'autres explications, il est remarquable de constater que le *Salve Regina* était prévu pour d'autres solennités sans rapport direct avec la

1. Arch. nat. LL. 746, fol. 135.
2. Archives nationales, LL. 977, fol. XXV (le ms. est du XVe siècle, mais il s'agit d'une addition d'une autre main).
3. Arch. nat., LL. 746.
4. Arch. nat. LL. 746, fol. 48.

Sainte Vierge, par exemple pour la fête patronale de Saint-Gervais (fondation de 1604)[1] ou pour les jours octaves du Saint-Sacrement[2].

Une enquête plus approfondie achèverait de montrer que la présence assez habituelle de l'antienne à la Vierge, et spécialement du *Salve*, dans les « saluts », au XVIe siècle, est un fait qu'on ne saurait se dispenser d'expliquer lorsqu'on cherche à résoudre le mystère des origines des « saluts » du Saint-Sacrement. Comment, dès lors, ne pas se sentir disposé à affirmer, reprenant une vue du vieux Grancolas, que les « saluts » en usage aux XVIe et XVIIe siècles n'étaient pas autre chose que la continuation des antiques stations du « Salve », dont il faudrait d'ailleurs, dans l'hypothèse contraire, expliquer la disparition ? Au reste, l'étymologie est de nature à appuyer cette conjecture : *Salut* est visiblement la traduction de « Salve ». C'est pourquoi à Rouen, au XVIe siècle, le « salut » de la Résurrection est appelé *salve* par un texte de fondation, bien qu'il ne comportât peut-être pas le chant du *Salve*[3]. Nous savons aussi que, dans la même ville, à la paroisse Saint-Michel, il existait un tableau dit des « salevez », c'est-à-dire des saluts[4]. Aussi bien, l'étude des « saluts du Saint-Sacrement » va nous permettre de mettre en lumière leurs relations d'origine avec les « stations » du *Salve*.

III. Des « Saluts » de la Vierge aux Saluts du Saint-Sacrement

Faut-il aller plus loin et appliquer aux « saluts du Saint-Sacrement » ce que nous venons de dire des « saluts » en général ?

Une telle application peut paraître exclue du seul fait qu'on tient pour démontré, à la suite du R. P. Browe, que le cérémonial des Saluts du Saint-Sacrement, l'exposition et la bénédiction dérivent, au travers des messes du Saint-Sacrement, du cé-

1. *Ibidem*.
2. *Ibidem*, fol. XXXV. Dans cette pièce, une demoiselle Le Bossu fonde un office devant être dit à 7 heures du soir au chœur de l'église Saint-Gervais durant les octaves de la fête du S.-S. et comportant « vespres dudit Sacrement, l'Hymne Veni Creator, l'antienne Salve Regina, le psaume De profundis et les oraisons accoutumées », le tout célébré par le curé ou ses vicaires et dix prêtres habitués.
3. Arch. Seine-Inférieure, G. 7166.
4. Arch. dép. Seine-Inférieure, G. 7166.

rémonial de la Fête-Dieu[1]. Il est très vraisemblable que ce ne fut pas spécial à l'Allemagne du Nord : nous avons naguère analysé un texte d'où il résulte qu'à Amiens, à partir de 1499, chaque jour de l'octave du Saint-Sacrement, le soir après Complies, on procédait à une courte exposition qui reproduisait, sauf la bénédiction, un cérémonial analogue, comportant le chant de l'antienne *Ave Verum* devant l'Hostie exposée, exactement comme dans nos modernes « saluts »[2]. Ce n'était pas cependant une cérémonie de tout point comparable au « salut » tel qu'il est pratiqué aujourd'hui, puisqu'elle ne comportait pas la bénédiction, et qu'au surplus elle était uniquement eucharistique. Elle s'apparenterait — et plus encore les cérémonies similaires de l'Allemagne du Nord — aux « stations » étudiées plus haut : n'était-ce pas le nom qu'on leur donnait en Allemagne ? C'est précisément cette appellation qui nous permet d'abord de rapprocher les services d'exposition *extra missam* des cérémonies spéciales à l'honneur de la Vierge : les unes, comme les autres, relèvent du même genre de pratiques extra-liturgiques au moyen desquelles on cherchait à clore et à prolonger l'office divin. C'est pourquoi d'abord il n'est pas exact de supposer que les cérémonies d'exposition n'empruntèrent aucune de leurs modalités à celles du *Salve*. Si on pensa à les détacher de la Fête-Dieu et *a fortiori* de la Messe du Saint-Sacrement, et à les placer le soir après Complies, ce fut sans doute parce qu'il existait déjà des cérémonies analogues en l'honneur de la Vierge : les *stations* du Saint-Sacrement prirent exactement la place des *stations* du *Salve* après les Complies ; à telles enseignes que l'un des principaux textes invoqués à juste titre par le P. Browe suggère explicitement ce rapprochement[3].

Il y a plus. Si pendant longtemps les stations du Saint-Sacrement et celles de la Vierge devaient poursuivre leur destinée parallèle, les unes aboutissant à des services d'ostension *hebdomadaires*, comme peut-être à Saint-Firmin d'Amiens[4], les au-

1. Cf. *R. A.* avril 1931, p. 429.
2. *Désir de voir l'hostie*, p. 86-87.
3. *Cf. R. A.*, avril 1931, p. 429.
4. *Désir de voir l'hostie*, p. 87. J'interprète de cette manière, conjecturale, un texte où il est question de « faire ostension chaque jeudi de la semaine au service du Sacrement ».

tres aux « Saluts » dont nous avons parlé plus haut, elles devaient finir par se rencontrer et finalement fusionner.

L'opération, toutefois, devait être progressive et assez lente : elle fut facilitée par l'institution des « Saluts du Saint-Sacrement » *sans exposition*. Dès le XVI[e] siècle, il est question dans les textes de cérémonies qualifiées « Salut du Saint-Sacrement de l'autel ». Le 21 janvier 1546, à Saint-Gervais de Paris, Catherine de Voisme en fonda un qui devait être « sonné et gropeté en la manière accoutumée et se dira par chacune semaine en la nef ou au cœur de ladite église au jour du jeudi par le curé ou vicaire et ses prêtres gagés »[1]. Le texte de la fondation ne précise malheureusement pas en quoi consistait au juste la cérémonie, mais rien ne nous autorise à supposer qu'elle comportait l'exposition, et il y a même toute apparence, à lire le texte de près, qu'elle comprenait simplement un certain nombre de chants et de prières à dire « en la nef ou cœur de ladite église », comme les autres saluts. La seule différence était qu'on y prévoyait, à côté d'une antienne à la Sainte Vierge, quelque prière en l'honneur du Saint-Sacrement, peut-être simplement les Vêpres du Saint-Sacrement, comme ce devait être le cas pour une fondation, faite dans la même église, en 1576, pour les jours octaves de la Fête-Dieu[2] — ou encore un motet proprement eucharistique, comme l'*O Salutaris*. Trois ans auparavant (1543), un chanoine bisuntin avait fondé une cérémonie analogue à la cathédrale de Besançon pour la vigile de la Fête-Dieu après Complies[3]. Elle consistait essentiellement dans le chant de l'*O Salutaris* et du *Salve Regina*, selon le rite pratiqué déjà, grâce à la générosité du même chanoine, les autres jours de l'octave de la Fête-Dieu[5]. Là encore, rien ne nous autorise à suppléer au silence des textes et à supposer que l'*O Salutaris* et le *Salve* étaient chantés en présence de l'Hostie exposée ; il est peu vraisemblable qu'on ait voulu donner un tel éclat à une simple vigile, et il serait peut-être excessif d'arguer de la pratique en usage à Amiens pendant les octaves de la Fête-Dieu pour penser qu'il devait en être de même à Besançon. Ici, nous ne sommes pas en présence d'un rite détaché des solennités de la Fête-Dieu, mais d'une légère

1. Arch. nat. LL. 746.
2. Cf. plus haut, Arch. nat. LL. 746, fol. xxxv.
3. Arch. départ. Doubs, G. 194, fol. 249 (18 mai 1543).

broderie, dans l'esprit de la fête, dont le donateur a voulu embellir le chant du *Salve* vespéral après Complies. Nous savons d'ailleurs que cela n'était pas exceptionnel, ni absolument nouveau au milieu du XVIe siècle. Une cérémonie similaire n'avait-elle pas été instituée, dès 1408, en Allemagne, à Salzweder, où le *Salve* des vendredis était suivi — si le texte qui relate la fondation peut s'interpréter de la sorte — d'un *O Sacrum* en l'honneur du Saint-Sacrement[1]. D'autres textes, souvent cités, établissent l'existence en Belgique, au début du XVIIe siècle, des *Laudes* du *Salve*, auxquels s'ajoutaient, en certains jours de fêtes, les *Laudes* du Saint-Sacrement[2]. La pratique en question était certainement plus ancienne, puisqu'il est permis d'en rapprocher les « Saluts du Saint-Sacrement » célébrés à Bruges en 1537[3] : là, le salut du Saint-Sacrement dut se greffer directement sur le *Salve* qui, nous le savons, était aussi en usage, comme ailleurs les *Laudes* du Saint-Sacrement sur celles de la Sainte Vierge connues à Anvers dès 1479[4].

Au XVIIe siècle encore, les Saluts du Saint-Sacrement sans exposition n'étaient pas tellement insolites, du moins en France, que le chapitre de Notre-Dame de Paris ne pût accepter une fondation comportant une cérémonie de ce genre[5]. « Le Chapitre s'estant assemblé pour une fondation qui avait été faite par feu M. Bourgeois, Maistre de l'Hôtel-Dieu de Paris, qui demandait que l'on exposât ce divin mystère tous les jeudis de l'année au Salut du soir, il accepta cette fondation à la réserve de l'exposition du Saint-Sacrement », marquant de la sorte avec une suffisante netteté que dans sa pensée le salut du Saint-Sacrement et l'exposition constituaient deux cérémonies indépendantes et séparables.

1. BROWE, p. 91. « Il s'agit d'une concession d'indulgence « cunctis in quadragesima, dum laus B. V. Virginis Salve Regina et similiter sextis feriis quum O. Sacrum Convivium ob reverentiam sacramenti canitur... personaliter interessentibus... »

2. DE RAM, *Synodicon*, p. 137. « Decantationes vesperarum passim in pagis intermissae paulatim restituantur una cum laudibus quorum initium Salve Regina aut alia pro temporis conditione antiphona de Deipara quae Laudes concluduntur trina repetitione salutationis angelicae Ave Maria. In Solemnibus vero festis congruum est ut Laudes de venerabili Sacramento addantur. »

3. Cf. VAN DE VELDE, *Origine du Slaut du Saint-Sacrement en Belgique*, *Questions liturgiques et paroissiales*, oct.-déc. 1925, p. 289 et sq.

4. THURSTON-BOUDINHON, *Rev. du clergé français*, 1902, t. XXIX, p. 255.

5. THIERS, *Traité de l'exposition du S.-S. de l'autel*, 1673, p. 267.

Il n'en reste pas moins clair que la fondation du sieur Bourgeois témoignait d'une tendance en sens contraire : celle qui visait à les fusionner. Déjà en 1632, dans la même cathédrale, on avait dû faire une concession au mouvement général qui entraînait les fidèles à multiplier les cérémonies d'exposition : on avait accepté une fondation qui prévoyait le chant de l'*O Salutaris* précédé d'un respons et d'un motet « *O vere digna hostia*[1] » pour clore l'exposition du Saint-Sacrement après les Vêpres de la Fête-Dieu. Cette sorte de « salut » en présence du Saint-Sacrement exposé, qui avait trouvé grâce devant l'esprit conservateur des chanoines parisiens, se trouvait en quelque manière servir d'introduction à la « station » de l'antienne de la Vierge chantée ici avant Complies. Ailleurs, la fusion était dès lors acquise sans conteste. Le livre des anniversaires d'Ornans, en Franche-Comté, décrit un usage remontant sans doute à la fin du XVIe siècle, qui doit être considéré comme un prototype assez exact, à la réserve de quelques détails, des « saluts du Saint-Sacrement » proprement dits : « après le chant du *Salve Regina*, le célébrant en chape chante l'oraison et entonne l'*Ave Verum*, pendant lequel il sort le ciboire du tabernacle et revient s'agenouiller au pied de l'autel, et donne l'encens. Il entonne ensuite l'hymne :

Ave salus mundi
Verbum Patris
Hostia sacra
Vera, viva caro,
Deitas integra
Verus homo
Corpus Domini nostri
Jesu christi
Qui nos formasti
Miserere, miserere, miserere nobis. Amen.

Puis venait une ostension, modelée sur l'élévation selon un rite spécial à certaines régions de l'Est de la France et du Sud de l'Allemagne, et enfin l'*O Salutaris*, l'oraison et la bénédiction[2].

1. THIERS, *op. cit.*, p. 265.
2. *Quelques notes sur la triple ostension*, Sem. rel. de Langres, 16 janv. 1931, p. 21 et sq.

Un manuscrit de 1719 nous apprend aussi qu'alors, au diocèse de Tournai, les saluts des dimanches et fêtes commençaient par le *Salve*, suivi des litanies de la Vierge, d'une hymne appropriée au temps ou à la fête, tout cela précédant le *Pange lingua* et la bénédiction du Saint-Sacrement[1]. Dans l'un et l'autre cas, la juxtaposition en une seule cérémonie de l'ancienne station du « Salve » et du rite d'exposition est facile à constater.

Déjà auparavant, et de plus en plus au cours du XVII[e] siècle, le phénomène de fusion entre les survivances ou les succédanés du *Salve* et la cérémonie primitive d'ostension s'était généralisée. Les saluts eucharistiques furent encore pratiqués pendant tout le XVII[e] siècle : un « cérémonial » parisien, imprimé à la fin de ce siècle, appelle encore *Salut* une cérémonie fixée au soir de l'Annonciation et qui comportait le chant de l'*Ave Maria* par quatre enfants de chœur, la réponse du chœur : *Ecce ancilla Domini*, suivie de l'*Et Verbum* chanté par les enfants et répété par le chœur ; le tout étant terminé par le répons : *Christus ingrediens*, et la prose *Humani generis*, l'ensemble formant un véritable petit drame, legs évident du moyen-âge, dont il est permis de demander si l'*Angelus* classique, aux mystérieuses origines, ne serait pas une adaptation[2]. Toutefois, de pareilles cérémonies étaient des survivances surannées, pour lesquelles l'heure de la décadence était venue. Les « saluts du Saint-Sacrement » avec exposition et bénédiction, au contraire, allaient devenir de plus en plus cher à la piété des fidèles. Le principal résultat du courant de dévotion favorable à l'exposition fréquente — si important vers le milieu du XVII[e] siècle, en France, qu'il allait jusqu'à inquiéter un nombre considérable d'évêques, fort bien intentionnés, comme Solminihac, évêque de Cahors, et bien d'autres, que cite Thiers avec une complaisance excessive[3] — consista surtout à transformer les « saluts » jusque là en usage en saluts presque exclusivement eucharistiques, et par conséquent à faire disparaître les cérémonies composites léguées au siècle du classicisme par la piété un peu désordonnée, mais plus spontanée, des chrétiens du moyen-âge.

Il n'est guère douteux, cependant, qu'assez longtemps, et par-

1. Ch. LIAGRE, *Le culte de Notre-Dame de Loos*, Lille, 1912, p. 96.
2. *Caeremonialis parisiensis* (1693 ?), p. 225.
3. THIERS, *op. cit., passim*.

tiellement en raison des directives officielles des évêques ou des synodes, on resta fidèle à la lettre des anciennes fondations, qui ne prévoyaient pas d'exposition. En plus d'un endroit, il est probable que le soir de Pâques, le salut, encore vers la fin du XVII[e] siècle, ne comprenait pas autre chose que les chants et les prières variées fixées par les fondations antérieures, v. g. en 1603 pour l'église Saint-Michel de Rouen[1], l'attrait principal de cette réunion vespérale consistant surtout dans le chant solennel du *Regina caeli* devant le crucifix de la nef. Dans la même église, pour nous en tenir à cet exemple qui n'était évidemment pas unique, ce n'est qu'assez tard, vers 1670, qu'un autre texte nous montre qu'on cherchait à instituer l'exposition, au moins au salut des grandes fêtes[2]. Finalement, de telles initiatives, pratiquement tolérées par les évêques, entraînèrent la disparition définitive, du « salut » tel qu'on l'avait connu au XVI[e] siècle en France. Mais il ne disparaissait pas tout entier : la coutume à peu près générale d'insérer dans les saluts du Saint-Sacrement un motet en l'honneur de la Sainte Vierge n'est-elle pas l'authentique survivance, dans la vie liturgique contemporaine, de la « station » médiévale des antiennes mariales et spécialement du « Salve » ?

***

Les saluts du Saint-Sacrement ont donc des origines plus compliquées que ne le suggérerait l'apparente simplicité de leur architecture. Beaucoup des motets qui en rehaussent la solennité dérivent directement des anciennes prières d'élévation et même des anciennes « salutations » pour la Communion. Si l'essentiel du rituel d'exposition est emprunté aux cérémonies de la Fête-Dieu, une partie au moins des prières et l'ordonnance assez souple qui en règle la distribution reproduisent et continuent les innombrables « stations » fondées au moyen-âge en l'honneur de la Vierge. Ainsi est-on autorisé à retrouver dans nos très modernes « saluts du Saint-Sacrement », l'aboutissement de l'effort séculaire par lequel la spiritualité médiévale, toute orientée vers l'Humanité du Christ et vers la Sainte Vierge, avait si profondément marqué la vie liturgique populaire.

Edouard DUMOUTET.

1. Arch. dép. Seine-Inférieure, G. 7209.
2. Arch. dép. Seine-Inférieure, G. 7201.

NOS COLLÉGIENS

De quelques influences qui pèsent sur eux

On entend beaucoup de plaintes sur la jeunesse actuelle. « Plaignons-nous moins de notre temps, et plus de nous-mêmes », disait Ozanam. Aussi, avant de trop critiquer nos jeunes gens, essayons de voir s'ils ne sont pas en partie excusables, si leur attitude ne peut pas s'expliquer. Cette génération actuelle, ne sommes-nous pas tentés de la trop comparer aux générations précédentes, à la nôtre ? Avons-nous essayé de la comprendre ? Et pour cela, l'avons-nous suffisamment étudiée ? L'avons-nous regardée avec assez de sympathie ? Surtout avons-nous assez envisagé le cadre, l'ambiance où elle vit ?

En effet, si tout éducateur doit étudier chaque jeune homme en particulier, travail indispensable, l'éducation étant chose essentiellement individuelle, il doit aussi observer attentivement le milieu auquel il appartient, la génération dont il fait partie, afin de voir les influences qui pèsent sur lui, l'éducation étant aussi une question d'influences.

On voudrait seulement noter ici quelques-unes d'entre elles qui semblent agir particulièrement à notre époque sur les enfants et les jeunes gens, et peuvent servir à expliquer leur mentalité générale et spécialement leur psychologie religieuse.

*
* *

I. — La guerre

Mettons-nous en face d'une division de grands de l'un de nos collèges : de la classe de Troisième à celle de Philosophie. Ils ont actuellement — 1930 — de 13, 14 à 18 ans environ, étant nés entre 1912 et 1917.

a) *Les plus jeunes sont donc nés pendant la guerre :* période troublée s'il en fut pour le père comme pour la mère ; celle-ci vivait dans une angoisse presque continuelle, souvent obligée de

travailler pour vivre et faire vivre les siens, parfois dans des conditions physiques et morales très défectueuses.

Il ne faut donc pas nous étonner de voir chez nos jeunes, outre une santé parfois chétive provenant généralement d'une mauvaise nourriture, une *prédominance du système nerveux*. Certains sont de véritables « paquets de nerfs » ; chez quelques-uns même, cette prédominance revêt un caractère maladif : ce sont des névropathes. Les médecins sont d'accord sur ce point. Il faut ajouter que la vie d'après-guerre, fiévreuse et agitée, toute de surmenage et de plaisir, continue à favoriser chez les enfants une nervosité extrême.

Il en résulte une *plus grande mobilité physique*, un besoin plus impérieux de mouvement. On sent plus qu'autrefois peut-être un état d'énervement, d'excitation. Les fins de classe, d'étude, de journée sont particulièrement pénibles, plus facilement et plus rapidement chargées d'électricité : il faut remuer, causer, se dépenser. On peut remarquer pareillement une plus grande *mobilité intellectuelle et morale* : pas d'esprit de suite, on sautille, on s'énerve...

L'*éducateur* devra tout d'abord *ne pas s'étonner* de cet état de nervosité, quelque pénible qu'il puisse être pour lui ; être toujours *patient* et parfois plus indulgent au point de vue discipline pour certains tempéraments particulièrement nerveux ; ne pas se départir d'un grand *calme* et d'une parfaite maîtrise de soi qui s'oppose à leur excitation et leur en impose. Il s'efforcera aussi de trouver un remède dans des conditions d'*hygiène* plus favorables, notamment : aération des salles entre et même pendant les classes, hydrothérapie, récréations plus longues ou plus fréquentes, qui soient dans tous les cas une véritable détente, et mieux réparties si possible en fonction du travail intellectuel des enfants. Il saura enfin couper les classes, varier l'enseignement, susciter un *intérêt* toujours nouveau, remettre fréquemment sous les yeux l'idéal à atteindre, rappeler les résolutions prises pour aider les jenes gens à les tenir et à obtenir un résultat qui sera un précieux encouragement.

b) La totalité de la *première éducation* de ces enfants, comme la plus grande partie de celle de leurs aînés, nés vers 1912, s'est faite *pendant la guerre*.

Cette première éducation, qui est presque un dressage, consiste surtout à faire contracter des habitudes et suppose beaucoup de temps, de calme et de patience. C'est une période où l'autorité, au lieu de se faire accepter comme plus tard parce que comprise, s'impose plutôt. Cette première éducation est surtout l'œuvre de la mère. Pourtant elle est presque impossible sans l'intervention plus rare, mais énergique, parfois même simplement appréhendée, du père. La femme a besoin des conseils, de la force de l'homme pour mener à bien cette formation de l'enfant.

Or, pendant la guerre, le père fut généralement absent, et après la guerre, dans pas mal de foyers, il n'est pas rentré. La *mère* fut donc souvent *seule* dans cette œuvre si délicate, quand encore elle pouvait s'en occuper suffisamment, devant fréquemment remplacer au travail le mari et les domestiques. Manquant du temps, du calme nécessaires, manquant de directives et de soutien, lasse, soucieuse, la femme, déjà facilement inclinée par sa nature à l'indulgence, presque malgré elle et souvent contre son gré, n'a pas su ou n'a pas pu réaliser cette première éducation ; elle a « *laissé faire* ». Et l'enfant, livré outre mesure à lui-même, a poussé un peu tout seul, faisant à peu près ce qu'il voulait.

La cessation de la guerre n'a malheureusement pas mis fin aux habitudes déjà enracinées chez l'enfant. Car *l'attitude des parents a persisté* : même quand le père est revenu, il a laissé faire également, par lassitude et aussi par suite de l'habitude contractée d'une vie relativement libre, où il s'est accoutumé à obéir plus qu'à commander, où le mot d'ordre était de ne pas s'en faire. Les parents ont pris leur parti, quand ils ne l'ont pas érigé en système et en principe, de laisser la plus grande liberté à leurs enfants. Ce libéralisme avait été contracté par la force des choses, mais lorsque la situation fut redevenue normale, les parents *n'ont pas osé ou pu réagir*. D'ailleurs la majorité des familles en étant au même point, remonter le courant est devenu bien plus difficile. La conduite des autres est une excuse très commode. Le respect humain s'en mêle et personne n'ose commencer ou agir seul.

Nous souffrons d'une *crise d'autorité* plus que d'obéissance. Les parents se plaignent : « Il n'y a plus d'enfants ! » A qui la

faute ? Il n'y a plus de parents. La plupart ont abdiqué leur devoir essentiel d'éducateurs. Ils ne veulent pas faire usage, au nom d'une fausse affection, d'une autorité rigoureusement nécessaire, indispensable même à toute éducation, créatrice d'ordre, de joie et d'affection vraie. Les parents sont les premières victimes de ce régime. Ce ne sont plus eux qui commandent ; ils n'ont plus la paix. Ou bien les enfants se passent tout simplement d'eux ; quand les « vieux » gênent, on les tient à l'écart ou on se tient à l'écart : on se réunit S. B. I. (sans bagages inutiles, c'est-à-dire sans les parents).

On remarque en effet chez les jeunes gens une *indépendance extrême*, *l'affranchissement* de toute tutelle, la diminution ou la disparition de l'obéissance, de l'esprit de hiérarchie, du respect ; l'affranchissement aussi des traditions, des convenances : c'est là quelque chose de suranné ; il faut être de son temps, c'est-à-dire, pour eux, être libre de toute contrainte : d'où un *sans-gêne*, un *laisser-aller* parfois répugnant dans les attitudes, les paroles, en classe, au réfectoire, à la chapelle, dans les rues... La politesse, la bonne tenue supposent en effet une discipline, une maîtrise de soi dont nos jeunes ne sont guère capables, ou plutôt supposent des habitudes qu'on ne leur a pas fait contracter. On ne veut pas se gêner, on ne pense qu'à soi. Qu'importent les autres, qu'on les incommode ou qu'on les offusque. Système D... Vieux et mauvais reste de guerre.

Ces habitudes contractées par les enfants, cette attitude des parents, cet esprit général de liberté, créent pour l'*éducateur* conscient de son rôle une *réelle difficulté*. Car s'il ne veut pas se laisser entraîner par ce courant, s'il veut faire respecter sa propre autorité, le règlement de la maison, inculquer l'obéissance, la maîtrise de soi, l'enfant qui fait ce qu'il veut partout ailleurs qu'au collège, verra dans le prêtre un gêneur qui veut le brider, dans l'Eglise une austère puissance de domination. Aussi au collège, l'autorité est souvent considérée comme abusive et intolérable ; on se croit tout permis. L'Eglise, sa hiérarchie, ses doctrines ne sont guère mieux respectées. Nos jeunes ne sauraient non plus obéir à une règle de conduite, aux injonctions de leur conscience : puisque tout semble permis et qu'on peut faire ce que l'on veut, comment savoir ce qui est bien et

ce qui est mal, se douter même de l'existence du bien et du mal ?

Il sera donc très important de montrer aux jeunes gens la *nécessité d'une autorité* extérieure et intérieure et de leur dire que l'autorité n'est pas une fin en soi, le pur déploiement d'une force heureuse de s'exercer, mais que c'est essentiellement un service, une aide apportée à leur faiblesse pour leur permettre de réaliser leur devoir ; qu'une discipline est indispensable pour leur bien, pour leur formation morale ; que, loin d'étouffer leur liberté, elle va dans le sens de leurs désirs profonds, et ne peut contrarier que des instincts qui doivent précisément être matés ; que seuls les disciplinés sont heureux, sont des forts et réussissent dans la vie. Il sera plus important encore de faire un emploi judicieux et intelligent de l'autorité que l'on doit exercer.

Il faudra souvent aussi rappeler les jeunes gens au respect, à la tenue, à la politesse... Si l'on peut intervenir auprès des *parents*, ce sera une excellente chose : à l'occasion d'une visite, par exemple, ou par un cercle d'études ou un bulletin, etc... Il faut en tout cas préparer dans les jeunes gens d'aujourd'hui les futurs pères de demain, et les former à leur mission.

Il ne faudrait point conclure de tout ce qui précède que les conditions nées de l'état de guerre n'ont influé qu'en mal sur la jeunesse d'aujourd'hui. Les jeunes gens qui ont facilement le culte des héros peuvent puiser dans cette histoire sublime d'abondantes leçons. Il est excellent de les faire vivre dans ce contact de grandes vies, de nobles âmes, et de leur rappeler de temps en temps le sacrifice de leurs aînés. L'esprit d'indépendance, bien dirigé, peut aboutir à un caractère personnel, à un sentiment de fierté morale qui vaincra plus facilement le respect humain. Leur amour de la liberté et leur sans-gêne peuvent permettre de leur faire accepter une vie simple, rude, au grand air, « école de débrouillardise », telle la vie des scouts, des caravanes scolaires et œuvres similaires, où attirés par un goût d'originalité, d'aventure, nos jeunes peuvent apprendre facilement parce que spontanément et joyeusement, l'esprit de discipline, de charité, d'initiative, d'austérité, qui fera d'eux plus tard des hommes et des chrétiens de valeur.

*
* *

II. — La civilisation moderne

Trois éléments caractéristiques semblent avoir une particulière importance pour les jeunes gens : le machinisme, la vitesse et le bruit, l'argent.

1. *Machinisme.*

C'est un fait et un bienfait pour l'humanité que le développement du machinisme. Nous vivons à une époque d'essor industriel intense et de grands progrès techniques. Ce que certains appellent « civilisation ». Si elle offre de précieux avantages, elle peut présenter quelques inconvénients. C'est du moins la source d'influences, dont nous devons tenir compte, dans la vie personnelle, sociale et religieuse.

A. *Influence dans la vie personnelle.*

Il est évident que l'on tend de plus en plus à remplacer l'ouvrier par la machine. L'objet, dit pourtant « manufacturé », ne résulte plus du travail plus ou moins long des mains de l'homme, mais sort tout fait des rouages de la machine. Pour l'ouvrier, ce n'est plus *son* œuvre. Son travail se réduit souvent à un geste machinal, rapide, sans préoccupation du « fini ». Il en résulte une *diminution de la fierté du travail*, du goût et de la joie du travail bien fait, de l'amour du métier, et sinon le dégoût de la besogne, du moins une certaine indifférence à ce que l'on fait.

En fait, le *machinisme a supprimé ou diminué une partie de l'effort humain*. Bientôt tout se fera tout seul, ou plutôt la machine fera tout : automatiquement, elle vous indique votre poids comme celui de ce que vous achetez, elle vous délivre un ticket, elle enlève la poussière et cire votre parquet, « ne fermez pas la porte, le Blount s'en chargera » ; on prend un tram ou un taxi pour s'éviter quelques pas ; les autocars et les téléfériques envahissant les montagnes, on ne veut plus marcher, etc...

Mais, qu'on le remarque bien, le machinisme *tend plutôt à faire croire que l'effort est moindre*. Dissipons l'équivoque et constatons en effet qu'il a supprimé l'effort chez ceux qui bénéficient des progrès modernes, c'est-à-dire chez les riches, les

bourgeois, par conséquent chez nos élèves. Mais chez ceux qui les créent ? On se sert des objets sans réfléchir au travail qu'ils supposent, au labeur qu'il a fallu pour les fabriquer. En fait souvent, oui, le travail de l'ouvrier est moins pénible. Souvent aussi, bien que moins prolongé qu'autrefois, le travail moderne exige des qualités de précision, de rapidité, par suite provoque une tension et une fatigue parfois très grande. Mais cela les enfants ne le voient ni le prennent en considération. Ils jouissent, c'est tout.

Ces constatations faites, voyons-en les *influences* sur les jeunes gens. Chez certains esprits plus cultivés, on pourra remarquer des méthodes de *précision*, une mentalité un peu rigide : on veut pour tout des démonstrations par $a+b$, des raisons péremptoires. L'esprit de finesse disparaît pour le triomphe de l'esprit de géométrie.

Chez presque tous les enfants ou jeunes gens, on constate le développement d'un *esprit pratique, utilitaire*. Ils voient un peu toutes choses sous l'angle du rendement, de l'utilisation. Que de fois, on entend en classe : « M'sieu, à quoi ça sert ? »

Mais l'influence la plus désastreuse du machinisme est qu'il a contribué à accroître la *paresse*, l'*apathie* dans tous les ordres : intellectuel, moral, apostolique et même physique. Par exemple, on ne constate presque plus aucune curiosité intellectuelle : on ne se passionne plus pour des idées, des doctrines ; une fois fini le travail imposé par le professeur, l'enfant est désœuvré. Autre conséquence : les études désintéressées, les arts d'agrément sont délaissés ; la T. S. F. et les phonographes dispensent d'apprendre la musique qui demande un long et pénible effort. Même dans son travail, l'enfant a moins d'entrain, il ne s'y attache pas, il se contente de l'à peu près, travaille à la va vite, parfois sans conscience et n'a aucun scrupule de faire faire son travail ou de le chercher tout fait : devoirs bâclés ou copiés, leçons lues « en diagonale », mépris des nuances, etc... En somme, *la notion de travail, l'obtention d'un résultat n'est plus liée à l'idée d'effort*. Chacun tend à se donner le moins de peine possible. La grande *loi* du monde moderne est celle du *moindre effort* : la devise populaire « ne pas s'en faire » traduisant la formule technique « le maximum de rendement avec le mini-

mum de dépenses ». Aussi constate-t-on fréquemment chez les jeunes un égoïsme narquois et méchant, une insouciance impertinente, l'habitude de se faire servir et de faire le moins de travail possible par soi-même : par exemple, on ne ferme pas les portes, on laisse l'électricité allumée, on laisse un objet à terre plutôt que de se baisser pour le ramasser, on ne range rien, etc. Il faudrait toujours un domestique derrière eux.

Pour exciter nos collégiens au travail, à l'effort, il faut absolument les prendre par l'*intérêt*. On ne peut s'enthousiasmer que pour ce qui plaît : alors on est capable de tout. Pour susciter l'intérêt, on peut leur montrer le rôle formateur de telle étude, de tel acte, leur en faire voir les conséquences pratiques : un enrichissement de leur être, un moyen de devenir une valeur, il faut leur dire que le travail n'est profitable que dans la mesure où il est personnel, inculquer le goût du travail bien fait, de la précision...

B. *Influence dans la vie sociale.*

Nos enfants puisent auprès de leurs parents un certain nombre de préjugés. Car les idées sociales de leurs pères sont parfois un peu trop « bourgeoises » et pas assez chrétiennes, quand elles ne sont pas anti-sociales et anti-chrétiennes. Le machinisme peut y être pour quelque chose.

Les pères de nos enfants, patrons pour la plupart, considèrent avant tout le rendement de leurs affaires. Pour cela, ils perfectionnent leur matériel, l'entretiennent soigneusement : une pièce est usée, on la jette à la ferraille et on la remplace. Or pratiquement, *le personnel est maintenant assimilé au matériel ;* l'ouvrier est un instrument de rendement ; il existe en fonction de la machine, souvent même il est traité comme une machine, parfois moins bien ; c'est un rouage, une pièce de la grande machine qu'est la maison de travail ; on le remplace, on le renvoie... Et vraiment certains patrons, à en juger par les conditions de travail qu'ils imposent, semblent ne pas se douter que leurs ouvriers sont des êtres humains, ayant une vie morale, intellectuelle, même physique, une vie familiale...

Cette mentalité se transporte de l'usine au foyer, où il y a de moins en moins de « domestiques », c'est-à-dire des personnes qui soient vraiment de la maison, participent à ses joies et à

ses tristesses, mais des serviteurs, simples machines à ouvrir les portes, balayer et faire la cuisine...; au magasin, où le fournisseur n'est guère traité autrement qu'un distributeur de marchandises. Il semblerait presque qu'il y ait deux catégories d'hommes et qu'ouvriers, domestiques et commerçants soient d'une espèce inférieure, créés uniquement pour servir, et qu'on ne leur doive même pas la politesse.

On s'étonnera donc moins après cela que les enfants qui entendent parler et voient agir leurs parents de cette manière se fassent une *fausse et triste idée des ouvriers*, des domestiques, du personnel, etc... Ils les regardent eux aussi comme des corvéables à merci, les traitent de haut, se croient supérieurs à eux. On a tort d'ailleurs de leur dire, comme on l'entend parfois, et de leur faire croire qu'ils sont « ce qu'il y a de mieux dans la société française » quand ce n'est pas vrai, au lieu de leur répéter que le nom et l'argent et même la « bonne éducation » ne sont pas les vraies valeurs et ne suffisent pas à faire un honnête homme.

Ce peu d'estime et de respect que les jeunes ont pour ceux qui sont à leur service se manifeste assez souvent à l'égard de leurs *professeurs* : ce sont des fournisseurs d'instruction que leurs parents paient ; on peut donc user et abuser d'eux.

Mais les enfants, c'était fatal, en arrivent à traiter leurs *parents* eux-mêmes comme des machines : machines à procurer des plaisirs, à satisfaire les caprices, achats, promenades, spectacles... et le « paternel » n'est-il pas souvent qu'une « machine à cracher des sous » ?

Pour remédier à cette mentalité toute païenne, il faudra habituer l'enfant à être autant que possible à lui-même son propre serviteur, lui *faire faire par lui-même* tout ce qu'il est raisonnable et juste qu'il fasse, afin qu'il ait une expérience personnelle du travail manuel et des services qu'on lui rend.

L'on ne saurait non plus trop insister dans la formation à donner aux jeunes gens, sur les exigences rigoureuses d'une vie d'homme, sur ce qui en fait la grandeur et la beauté, sur ce qui fait la valeur vraie et profonde de nos actes, sur la dignité humaine et surnaturelle des ouvriers, domestiques et autres, chez qui se cachent souvent de si grandes vertus de dévouement,

d'abnégation... Il faut leur dire la vie, les misères matérielles et morales de beaucoup de travailleurs encore aujourd'hui : les faits hélas ne manquent pas ; leur conseiller de causer avec les ouvriers, dans les rencontres occasionnelles ou des réunions avec des jocistes par exemple ; leur faire visiter des logements ouvriers (conférences St. Vincent de Paul), des usines... Mais ce serait toute la question de la *formation sociale* qu'il faudrait traiter ici. Disons seulement qu'il faut la donner au collège, formation théorique et pratique ; cela s'impose d'une façon urgente. Se donne-t-elle ? Hélas ! on est généralement hypnotisé par le sacro-saint baccalauréat ; aucune minute ne doit lui être soustraite. Et l'on ne prépare pas les jeunes gens à la vie. Une grande partie de ce que nous leur apprenons ne leur servira pas à grand'chose. Et presque tout ce dont ils auront besoin plus tard, on ne leur en aura jamais parlé : formation sentimentale, sociale, profesionnelle... *L'instruction prime beaucoup trop l'éducation.* Qu'on lise sur cette question le petit livre si suggestif de Louis Herpéel : « Catholiques, sommes-nous chrétiens ? »

C. Influence dans la vie religieuse.

Dieu lui-même est un peu traité comme un distributeur automatique ; la prière et les sacrements comme des recettes opérant toutes seules. On récite une prière comme on fait glisser une pièce de dix sous et l'on n'a plus qu'à tirer pour avoir ce que l'on veut. Des jeunes gens sont étonnés de ne pas voir un effet immédiat et presque infaillible à leur recours à Dieu : « Je prie, je communie, et j'ai encore des tentations ! » Comme si Dieu devait intervenir d'une manière tangible et certaine, comme si la solution de nos difficultés, la réalisation de nos désirs étaient du même ordre que la solution d'un problème de mathématiques ou le résultat d'une expérience de chimie. Dieu respecte toujours notre libre arbitre ; il est une force qui vient aider notre volonté faible, mais il ne saurait supprimer la lutte ni l'effort.

2. Vitesse et bruit.

On mène aujourd'hui une vie fiévreuse, agitée, bruyante. On court à ses affaires, à ses plaisirs. La distance n'existe plus, que

ce soit pour les ondes, l'avion ou l'auto : « On a fait du tant à l'heure ! » reste pour beaucoup de jeunes gens le seul souvenir d'une promenade en auto, quand ce n'en était pas le but ! On ne lit plus un livre, on le dévore. Pour ce qui est du travail scolaire, il faut reconnaître que les programmes actuels obligent à aller vite, nécessitent un travail assez hâtif et superficiel. Mais pour le reste il en est de même. On est toujours pressé, bousculé ; on a des désirs insatiables ; on a une vie compliquée, ou plutôt on complique sa vie comme à plaisir. On veut tout mener de front. On se donne l'*illusion de vivre intensément* et d'agir alors qu'on s'agite et qu'on se tue.

On recherche et l'on aime le mouvement et la cohue de la foule dans la rue. On s'y mêle et on s'y noie ; là, on oublie et on s'oublie ! On se plonge dans le bruit, on s'en grise. Cela devient presque une nécessité. On mène une *vie toute fluente et extérieure*. Rien de tout cela n'est fait pour calmer un système nerveux déjà exacerbé. On vit en surface ; *aucune vie profonde ne semble possible*. Le silence, le calme et l'obscurité font presque peur : on a peur en effet de se trouver en face de soi ; ou bien on ne les recherche que pour une vie sentimentale plus ou moins trouble.

Comment veut-on qu'une vie intellectuelle ou une vie intérieure sérieuse, qui, l'une et l'autre, réclament du silence, du recueillement, de la réflexion, puissent subsister dans une ambiance si peu favorable. Dans une vie toute encombrée et tapageuse, il n'y a plus de place pour Dieu. Question d'habitude ! dira-t-on. Non. Difficultés réelles et mérite plus grand, car il est évident qu'on peut et qu'on doit se sanctifier partout.

Cette griserie de mouvement et de bruit est assez inconsciente. Aussi sera-t-il bon de montrer aux jeunes gens que la vie, dans les circonstances actuelles, est pénible, et qu'elle étouffe en eux une autre vie bien plus belle, mais qui peut difficilement éclore ; que, sans se retirer du monde, il faut savoir s'en séparer suffisamment, faire dans sa vie une place au silence, au recueillement, à la réflexion, se réserver quelques instants chaque jour, quelques jours chaque année pour se mettre en face de soi, de sa vie, de ses responsabilités.

3. *Argent.*

C'est l'élément essentiel de la vie moderne, l' « unum necessarium » du nouvel évangile bourgeois du xx[e] siècle. Avec de l'argent, on a tout ce que l'on veut. Or les enfants veulent tout. Habitués à voir leurs moindres désirs satisfaits, ils sont devenus d'une exigence insatiable. Il faut donc de l'argent et l'on tâche de s'en procurer coûte que coûte, par tous les moyens, même par des procédés peu ou pas honnêtes. Les parents, de leur côté, leur en donnent, parfois beaucoup trop. D'une manière ou d'une autre, *les enfants ont actuellement de l'argent.*

Cet argent, n'ayant pas été gagné par eux, n'est *pas pour eux le résultat d'un travail, d'un effort.* Aussi en méconnaissent-ils totalement la valeur. Quand on en a, pourquoi se refuser quelque chose ? L'argent est fait pour être dépensé pour le plaisir ; alors on le gaspille à tout propos et hors de propos, mais toujours pour soi : quand on ne se refuse rien et qu'on ne pense qu'à soi, on ne pense pas aux autres. On ne se doute même pas que d'autres puissent manquer ou avoir besoin de ce qu'on a soi-même. Notons encore que facilement nos jeunes classent et apprécient les personnes d'après leur fortune ; c'est la nouvelle hiérarchie des valeurs où avoir des « valeurs » égale être une valeur ; et que souvent leur idéal d'avenir se réduit à vouloir gagner beaucoup d'argent.

Il faut enfin remarquer que ce n'est pas seulement la valeur de l'argent qui est méconnue par eux, mais que c'est *la notion même de richesse qui est faussée* chez eux : aussi gaspillent-ils leurs richesses intellectuelles, physiques et morales...

Les *parents* sont en grande partie responsables, puisque les enfants ont épousé leur jugement et leur conduite, puisque c'est d'eux qu'ils ont appris le goût de la dépense. Les parents ne se refusent rien et ne refusent rien à leurs enfants. Ils leur donnent souvent beaucoup trop d'argent : on ne devrait le donner, si possible, que comme la récompense, le résultat d'un effort, du travail. Ils ne contrôlent pas l'emploi de cet argent : il faudrait apprendre à en faire un bon usage, non pas égoïste, mais utile et charitable ; apprendre aussi à mettre de côté.

Les *éducateurs* devront de leur part rappeler la vraie notion de l'argent, sa valeur, les règles de son emploi, la fonction sociale

de la richesse et les obligations des riches ; faire l'éducation de la charité : donner et se donner.

Avec d'argent, c'est *le luxe, le confort,* toutes les aises de la vie, tous les caprices satisfaits, *tout le bien-être possible.* Il faut être bien. Pourquoi se gêner ? De ce qui est pratique, artistique, on a vite fait de passer à ce qui flatte la mollesse, la sensualité. Nos jeunes gens vivent dans un cadre où ils n'ont rien à souffrir ; ils sont tellement enfoncés dans leur « confortable » qu'ils ne peuvent plus en sortir. On comprend alors quelle peine a la mortification à pénétrer dans un tel milieu. C'est un véritable anachronisme, une vertu démodée. Chaque chose en son temps. On peut profiter, profitons, disent-ils. De même, comment parler à un jeune homme de dévouement, aux œuvres paroissiales par exemple : cela coûte et il est si bien chez lui. Il a sous les yeux le spectacle constant de personnes dans la vie desquelles Dieu tient une très maigre place, où règnent au contraire l'égoïsme et le bien-être. Elles lui paraissent de plus parfaitement heureuses. La vie leur sourit ; elles ont de l'argent et tout ce qu'elles veulent ; elles s'amusent : voilà la vraie vie, voilà l'idéal, pense-t-il. Et cela se comprend.

A l'argent, au luxe, il faut rattacher aussi les *modes* actuelles, audacieuses et provocantes : Eve est plus tentatrice que jamais ; les tenues ou plutôt l'absence de tenue dans les rues, les soirées, les spectacles, théâtres et cinémas, les dancings et music-halls ; tout ce qui se voit et tout ce qui se lit : romans, illustrés de toutes sortes... L'*immoralité* est de tous les temps ; nous sommes cependant à une période de recrudescence. Elle s'étale effrontément, et cet étalage même ne choque presque plus, tant la sensibilité morale est émoussée. De partout c'est une conspiration contre la vertu. Aussi l'imagination travaille-t-elle très tôt. On n'ignore pas non plus que même dans nos collèges catholiques, surtout dans les internats, la femme et le mystère de la vie, la pureté et le mariage sont un sujet fréquent de conversations et que la morale catholique n'y est guère respectée.

Il semble donc que vraiment toute la vie contemporaine, de même qu'elle est hostile au recueillement, l'est aussi au sacrifice, au renoncement, à la vertu ; que les conditions dans les-

quelles nous vivons rendent plus difficiles la compréhension et la réalisation de l'idéal chrétien. *La vie moderne est envahissement de la matière et domination de la chair. Le christianisme est le triomphe de l'esprit. Alors ?* Faut-il en rabattre d'une partie de la religion à cause des conditions actuelles de la civilisation ou faut-il répudier au nom du christianisme une partie des progrès et des conditions de la vie moderne ?

L'Eglise réprouve absolument tout progrès, lorsqu'au lieu d'être une source de bienfaits, il est détourné de sa fin naturelle et bonne pour servir d'instrument contre la foi ou les mœurs. Ou plutôt l'Eglise réprouve non le progrès lui-même, puisqu'elle en est souvent l'initiatrice, mais l'usage mauvais que l'homme peut trop facilement en faire. Elle ne le respecte que dans la mesure où lui-même respecte la loi divine.

L'Eglise constate de plus que même l'usage bon et honnête de la civilisation actuelle comporte des inconvénients. L'homme qui prend de plus en plus possession de la matière, des richesses de la terre, fasciné par elles, ne lève plus les yeux vers le ciel. Les forces spirituelles ne sont pas développées dans la même mesure que les progrès techniques. Le matériel a dominé le spirituel, l'a étouffé. Il y a eu rupture d'équilibre.

L'Eglise doit rappeler sa doctrine d'une vie humaine et chrétienne, qui est *équilibre*, *harmonie* et suppose *une hiérarchie des valeurs*, la domination de l'esprit sur la chair. Elle doit rappeler qu'il faut être fièrement homme, par la domination de la raison et de la volonté sur tout l'être, et plus fièrement encore chrétien, éclairé et fortifié par les lumières et les secours de la religion.

Pour réaliser cette domination de l'esprit sur la chair, pour éviter que le charnel, le matériel ne prédominent sur le spirituel, il faut *savoir mater la chair*, rester en deçà des choses permises, savoir se les refuser parfois pour établir en soi cette maîtrise, par suite *la véritable liberté* qui n'est pas l'affranchissement des contraintes morales, mais des passions tyranniques. Si l'on veut *avoir une vie haute, pure, supérieure*, il faut se détacher obligatoirement de tout ce qui retient en bas ou peut y attirer trop facilement. Ces *ruptures*, souvent pénibles pour la nature, sont *libératrices* et permettent de monter haut, de vivre non plus sans tentations, mais dans des sphères élevées où elles

seront beaucoup plus rares. Ainsi dégagé, on pourra donner plus généreusement à Dieu et à ses frères ce qu'ils attendent des disciples du Christ.

On doit être de son temps, non pour en partager les erreurs, en suivre aveuglément les fantaisies, mais pour y prendre tout ce qu'il contient de beau, de grand, de généreux et le rattacher à la doctrine chrétienne. On doit être de son rang social ; chacun doit vivre largement, mais il faut profiter de l'aisance, du bien-être que l'on possède pour se cultiver davantage, se former et aider les autres à le faire. Même au milieu du confort, du luxe et de la richesse, on peut vivre chrétiennement en pratiquant la pauvreté d'esprit et en sachant donner largement de ce que l'on a et de ce que l'on est.

On ne saurait donc trop recommander encore à ce point de vue des œuvres comme le scoutisme qui font goûter et apprécier les joies pures d'une vie rude au grand air, avec ses couchers durs, ses étapes parfois pénibles, ses repas simples, dans le calme de la nature...

Il sera bon aussi de montrer au jeune homme qu'il n'est pas seul dans cette voie, avec cet idéal, qu'il y a tout un renouveau catholique parmi la jeunesse, éprise d'une belle vie chrétienne ; qu'il doit faire partie de cette élite sans se laisser influencer par ce qu'il voit, par son milieu : qu'il doit au contraire réagir contre son milieu et le convertir.

*
* *

III. — Le formalisme religieux

La mentalité religieuse de nos jeunes reflète évidemment celle de *leur milieu*. Or *la famille* tout d'abord n'est plus souvent un foyer de vie vraiment chrétienne. Autrefois, à la maison, l'enfant apprenait à observer les pratiques de la religion, à penser chrétiennement ; il respirait une atmosphère chrétienne, riche en vertus. Maintenant la contagion d'une vie plus ou moins relâchée, indifférente, a pénétré nos milieux bourgeois. Le père ne pratique pas toujours, ou du moins ce sont des confessions et des communions souvent très espacées, le dimanche les offices de 11 h. et de midi... Ce sont les tennis, les soirées, les sor-

ties au théâtre, au bal... les lectures : romans ou revues qui traînent à la maison... les conversations qui se tiennent à table ou au salon et qui ne sont pas toujours inspirées par la justice ou la charité, etc...

Ce n'est d'ailleurs pas seulement l'influence de sa famille que doit subir le jeune homme, mais celle de la *société* tout entière avec laquelle il est en contact et dont le spectacle est constamment sous ses yeux ; c'est l'*influence de la mentalité contemporaine*. Or le paganisme fait des progrès réels. La majorité des Français n'est plus catholique : les hommes se passent de Dieu et ne semblent pas plus malheureux pour cela. Mais nos jeunes souffrent davantage encore d'une *fausse conception de la religion*. Ils subissent l'influence plus néfaste en un sens de tous ces *pseudo-chrétiens* si nombreux aujourd'hui pour qui les prières ne sont que des formules, les sacrements des rites, qui n'ont avec Dieu que des rapports « diplomatiques et mondains », veulent avant tout sauver les apparences, éviter les scandales, conforment leurs attitudes, leurs actes extérieurs à ce que demande la religion, sans se soucier d'harmoniser le dedans avec le dehors, les sentiments avec les œuvres. Ces pauvres gens ont une vie chrétienne, — si l'on peut encore appeler cela une vie, — réduite au strict minimum, rudimentaire et squelettique, et à côté, nettement séparée, leur vie ordinaire, familiale, professionnelle, sociale, civique, complètement profane, sinon antichrétienne. La religion, pour eux, n'est qu'une façade, un à-côté de la vie, un vêtement de luxe qu'on endosse à certains jours, à certaines heures, que l'on pose vite quand il gêne, que quelquefois l'on oublie. C'est cette *conception* et cette *pratique formaliste, superficielle et hypocrite de la religion* qui éloignent de nous les masses ouvrières et qu'adoptent malheureusement nos jeunes gens qui continuent le scandale.

Mais *le collège* ? dira-t-on. Il faut avouer qu'il ne réussit que rarement à opérer le redressement qui s'imposerait. Les causeries collectives, méditations à la chapelle ou classes d'instruction religieuse, même bien faites, n'intéressent guère nos collégiens. D'autre part, une accumulation de prières faites « en troupeau » et dont ils ne comprennent pas le sens ni la valeur, pour les pensionnaires l'obligation de la messe quotidienne, etc. en dégoûtent certains des exercices de piété et leur donnent

l'habitude d'un formalisme dénué de vie. (Cf. Prêtre et Apôtre, nov. 1930, p. 303-4.) Il y a un hiatus entre leur vie de collégien, leurs préoccupations d'avenir et leur vie chrétienne, leur connaissance de la religion.

Pour remédier à ces inconvénients, il faut avant tout l'action, *l'emprise personnelle d'un prêtre* sur le jeune homme avec les arguments, les paroles « ad hominem ». Il pourra ou lui montrer *la beauté* d'une belle vie chrétienne, ce qui en fera jaillir le désir, ou lui faire reconnaître *le besoin* qu'il en a, inconscient peut-être mais réel ! Lui prouver que le christianisme a une réponse aux questions, aux problèmes qu'il se pose, à ses angoisses et que seul il apportera à son âme et à toute sa vie la lumière, la force et la joie. *Créer* chez lui *un enthousiasme pour une vie supérieure*, plus généreuse. Exciter l'envie d'une vie intéressante, belle, heureuse, riche et féconde, vie pleinement humaine et pour cela même pleinement chrétienne. Fair voir qu'une vie profondément et intégralement chrétienne transfigure la monotonie du devoir quotidien. Fixer toujours un idéal positif avec un objectif immédiatement réalisable, telle cette belle formule des jocistes : « Fiers, purs, joyeux et conquérants. »

Il faudra donc présenter au jeune homme *le christianisme* comme étant *essentiellement un Esprit* et *une Vie*, lui faire comprendre que sans cela tout le reste n'est rien. Et la vie chrétienne, comme son nom l'indique, c'*est l'union au Christ et la ressemblance avec Lui*, une participation et une imitation de Sa vie. Union, participation par l'*état de grâce* qui doit être la grande dévotion, pour lequel il faut avoir un culte jaloux et un courage capable des plus grands efforts, union personnelle et vivante avec un ami intime, l'appui indispensable des moments durs, union *par la prière et les sacrements*. Ressemblance, imitation en calquant tellement *nos pensées* et *nos actes* sur les pensées et les actes de N.-S. que « ce soit plus nous qui vivions, mais Lui en nous ». Aucune parcelle de notre activité ne doit être soustraite à l'influence divine. Le christianisme est une *pénétration du Christ dans toute notre vie :* sentir, penser, parler, agir en tout non seulement avec le Christ, mais comme Lui. Cela suppose la *connaissance* du Christ, de sa doctrine, de son amour, de la doctrine et de l'amour de l'Eglise son épouse qui le perpé-

tue ici-bas. Or c'est cette connaissance qui manque le plus actuellement à nos jeunes gens. Les notions du catéchisme se perdent vite et sont un peu élémentaires et sèches pour eux. Il leur faut quelque chose de plus vivant et de plus substantiel. Ce sera le *contact avec le prêtre* qui leur donnera le plus cette connaissance grâce à des conversations fréquentes et portant sur tous les sujets. Ce sera aussi un *contact personnel et réfléchi avec l'Evangile* où ils verront le Christ, Dieu et Homme, vivant, parlant, agissant. Or dans un certain nombre de nos collèges, l'Evangile, tel qu'on le présente, n'est guère qu'un pensum : les 4 ou 5 versets de Novum qu'il faut apprendre par cœur en latin pour la classe d' « instruc ». Nos collégiens n'auraient-ils pas avantage à avoir en mains un texte français dont ils apprendraient les principaux passages, en sachant surtout la substance et pouvant en faire le commentaire et en tirer des applications se rapportant à leur vie actuelle et à leur vie de plus tard.

En plus de l'Evangile, nos grands collégiens devraient être mis en *contact avec la pensée du Christ et de l'Eglise sur leur vie* chrétienne, vie de leur âme d'abord, mais aussi vie physique sentimentale, sociale, civique... Ils devraient savoir au moins que l'Eglise a son mot à dire là-dessus, qu'elle l'a dit, que sur tous les problèmes elle a une doctrine parfaitement humaine, juste, pacifique, lumineuse, que les encycliques des derniers papes ne sont pas des chiffons de papier. Ne serait-il pas inadmissible que nos jeunes gens sortent de nos collèges ne sachant rien de tout cela ? Ne serait-ce pas l'objet de classes fort intéressantes, captivantes même pour l'auditoire qui trouverait qu'enfin on lui dit quelque chose qui le touche de près et répond à ses préoccupations présentes et futures ? Ne serait-ce pas l'occasion de lectures fort instructives soit au collège, soit plus tard ?

***

Voici donc quelques-unes des influences qui pèsent sur les enfants et les jeunes gens auxquels s'ouvrent nos collèges. Elles sont redoutables, mais non pas invincibles. Constatons que nous avons souvent contre nous la civilisation, la société et même la famille. Dans la mesure où nous pouvons modifier l'état de choses actuel, efforçons-nous de le faire ; sinon essayons d'en com-

battre les mauvais effets par une vigoureuse et intelligente réaction. Une belle vie chrétienne, en plein xxe siècle, est peut-être plus difficile, étant données l'atmosphère et les conditions dans lesquelles elle doit se développer : indépendance, sans-gène, aises, plaisir, jouissance, peur de l'effort... Elle demande plus de générosité, de détachement, de passion. Les âmes nobles seules pourront comprendre l'idéal chrétien, goûter et réaliser « la splendeur de la vie humaine par un christianisme intégral » (P. Doncœur, Cadets, p. 51). C'est elles qu'il faut viser d'abord. C'est sur elles qu'il faut compter pour atteindre et saisir les autres. Il n'en manque pas, Dieu merci !

***

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

UN BEAU LIVRE SUR LA VOCATION SACERDOTALE

C'est un roman, que, sous le titre de *Magnificat*, vient de publier René Bazin, dans la « Revue des Deux Mondes »[1]. Il y a près de trente ans, le P. Delbrel, l'apôtre du recrutement sacerdotal, dans une lettre à l'auteur, en demandait la composition. Ses intentions ont été fidèlement remplies. Personne, mieux que l'éminent académicien, ne pouvait traiter ce vaste et délicat sujet. Ceux qui l'avaient abordé jusqu'ici avaient manqué ou de psychologie, ou de connaissances surnaturelles ; ils n'avaient pas vu la question dans toute son ampleur, ou leur talent était resté inférieur à la tâche conçue.

René Bazin a mis toute sa foi, qui est grande, tout son talent d'écrivain et toute sa connaissance profonde des âmes au service de ce grand problème, dont il sera toujours difficile de pénétrer tous les aspects. Nous devons dire qu'il a réussi à faire revivre la grande et sublime histoire, banale parce que fréquente, mais poignante parce que héroïque, d'une âme qui lutte pour faire triompher en elle-même le spirituel sur le sensible et le charnel.

Nous ne prétendons pas dire qu'il a épuisé le sujet. Après lui, encore d'autres pourront venir et reprendre ce thème toujours vivant, pour en faire saillir quelques aspects nouveaux, quelques leçons imprévues, mais il sera difficile de donner un récit plus plein de substance, plus suggestif d'enseignements puisés dans le tableau vivant d'une véritable épopée paysanne et surnaturelle.

Devant nous passent les nombreux personnages du drame, qui, de l'âme de l'élu, déborde dans le cadre familial et social. Cha-

1. Calmann-Lévy, éditeur.

cun y garde son caractère et y porte ses préoccupations, ses habitudes et ses instincts : ils agissent et reçoivent les influences venues du héros ou des péripéties diverses de son histoire, et nous voyons comment ils réagissent, les bénéfices qu'ils en retirent, ou les pertes qu'ils subissent. C'est tout un monde qui s'agite et qui s'intéresse à la vocation d'un seul, et l'on constate combien grande est l'influence d'une âme héroïque, si humble soit-elle, si caché que reste son sacrifice.

Il faudra sans doute revenir sur cette œuvre de Maître : ici surtout, il sera nécessaire d'en énumérer les richesses, d'en détailler les bienfaits. Nous constaterons, par cette analyse, que nous avons enfin le livre rêvé sur cette matière, celui qu'on lira toujours avec intérêt et avec profit.

Aujourd'hui, nous voulons seulement montrer les principaux aspects du roman et les leçons qui s'en détachent.

Sur l'origine des vocations, il nous renseigne avec une sûreté de doctrine que pourrait envier un directeur d'âmes. Ce sont les familles chrétiennes, et les vertus qu'on y pratique, qui préparent les éclosions mystérieuses. La charité surtout prédispose aux sacrifices, et celui qui a vécu dans une atmosphère de fraternité est tout prêt à s'immoler aux intérêts supérieurs des âmes et des sociétés. Là où l'égoïsme est tué, fleurit la générosité dans l'oubli de soi et le dévouement à la grande cause de Dieu. Le vieux père de Gildas, le héros de notre roman, finit par le reconnaître : cette vocation qu'il a tant combattue, il en est un peu l'artisan, par la pratique quotidienne de la charité envers tous.

Le respect de l'appel divin, même encore un peu estompé dans une brume incertaine, nous est présenté comme l'une des conditions d'une sage économie religieuse. Gildas n'est point sûr de sa vocation, mais il lui suffit d'en avoir eu la pensée pour qu'il se réserve et qu'il attende une lumière nouvelle sur sa route... Cette hypothèse, quelque obscure qu'elle lui paraisse, suffit à commander toute sa conduite et elle l'amène à lutter contre son cœur et à refuser de prononcer la parole, qui pourrait devenir un lien, engendrer une obligation morale et diminuer sa liberté. Combien de jeunes hommes, s'ils eussent été aussi sages, ne se seraient point jetés dans de pénibles aventures, qu'un mariage malvenu ne fait qu'aggraver pour la vie ! Gildas a compris qu'avant de décider s'il devait épouser Anna, une question préliminaire

s'imposait : Dois-je me marier ?... Procéder ainsi, c'est sagesse...

Mais cette vocation, dont le simple soupçon suffit à troubler toute une vie, ne se présente pas à Gildas sous les couleurs d'aurore qu'elle revêt parfois aux yeux des enfants. Sans doute, il ne méconnaît pas les beautés du sacerdoce : il en voit surtout la grandeur et les responsabilités. Pour lui, être prêtre, c'est se hausser sur le plan surnaturel, au point de rencontrer le Christ et de partager son mandat divin ; c'est s'abaisser sur le plan naturel au rang des plus petits et devenir le serviteur de tous, dans la pratique de la pauvreté et de l'abnégation. Ah ! certes, on ne reprochera pas à René Bazin d'avoir minimisé le rôle sacerdotal, ou d'en avoir adouci les angles trop rudes... Il le présente dans toute sa vérité, qui est tout à la fois un mystère de grandeur et un prodige d'humilité. Gildas ne rêve pas du presbytère romantique chanté par Lamartine, il songe au Christ qui s'est donné, aux âmes qui l'attendent et auxquelles il veut se donner lui-même comme le Christ, avec le Christ... gardant un amour plus profond pour les plus coupables et les plus délaissés. A méditer ces pages, l'âme des lévites s'essorera vers les hauteurs surnaturelles où Dieu les appelle.

Une telle vocation mérite d'être gardée, cultivée, affermie... Les circonstances ne s'y prêtent guère : ce sont les séductions douces et graves d'un foyer profondément chrétien ; ce sont les regards passionnés, les appels douloureux de celle qui demain pourrait être l'épouse et la mère, digne de continuer la tradition des aïeux ; ce sont les reproches amers du père abandonné à la besogne lourde de la ferme ; ce sont les contacts grossiers de la caserne et des tranchées, les propos grivois des camarades énervés par l'attente ou surexcités par l'alcool... C'est la vie tout entière qui semble se lever pour barrer le passage à celui qui veut tout sacrifier pour aller à Dieu et aux devoirs qu'il pressent.

Gildas triomphe de tous par la possession de soi-même et sa fidélité aux habitudes religieuses du foyer. Il saura se rapprocher de ceux qui peuvent l'éclairer et l'aider dans sa lutte pour l'avenir. C'est sur le champ de bataille que luira plus éclatant le phare qui désormais fixera ses regards. Il ne doute plus, il sait... et cette science remplit son cœur et lui donne les tactiques victorieuses qui asseoient définitivement en lui les bases de sa

vocation. Il se hâte de renverser les premières barrières en avertissant loyalement sa famille du changement qui s'est opéré en lui. Il ne veut bercer ni ses parents, ni sa douce amie d'enfance d'espoirs chimériques et fous. Il sera prêtre, si la mort l'épargne sur les champs de bataille, et, dans la pratique d'une toujours plus grande abnégation, il trempe sa volonté de Breton têtu. Pour ne pas céder à la sensibilité éveillée en son âme, il s'abstiendra de venir passer ses permissions en famille, comme plus tard il raréfiera le plus possible ses vacances de séminariste. Pour se préparer à la dure vie qu'il rêve de missionnaire de la banlieue parisienne, de *Père de la Charité !* il sait qu'il faut de bonne heure se rendre familières les morsures fécondes de la pénitence chrétienne. Voilà, ce nous semble, de la belle et bonne formation spirituelle... ce n'est plus un romancier qui nous charme, c'est un Père du Désert, qui instruit les jeunes relèves de demain.

Tant de vigueur surnaturelle aboutissent à un épanouissement complet de l'âme apostolique ; mais Gildas n'est pas le seul à bénéficier des grâces de sa vocation, et c'est un point de vue que nous ne saurions trop recommander à l'attention des lecteurs. Par l'appel divin, Dieu est entré triomphalement dans une humble maison paysanne ; il opérera des merveilles dans les âmes soumises et résignées. Le père, si longtemps revêche, finit par s'humilier et trouve dans le sacrifice enfin accepté une paix et une joie profonde. La mère, qui, dès la première heure, nous traça le sillon lumineux par où devraient passer toutes les mères de prêtres, grandit dans cette humble et si méritoire acceptation de la volonté divine, au point de nous apparaître comme la sainte du foyer... Autour d'elle, à des degrés divers, montent aussi les âmes qui l'entourent : chacune suit sa voie et accomplit l'œuvre de Dieu, le devoir humble de chaque jour. Mais aucune ne monte plus haut que la jeune amie sacrifiée : elle a combattu, elle a souffert, elle a vaincu, et maintenant elle aussi veut se donner à Dieu, dans le sacrifice et dans l'oubli d'une vie effacée : elle renonce aux joies d'épouse et de mère, elle ne sera jamais « chez elle », dans la maison qui n'est pas la sienne, elle se dévouera, vieillie avant l'âge, jusqu'à la fin.

Nous avons dû laisser sur la route bien des pépites d'or que nous eussions voulu enchâsser en cet article, non pour la gloire

de l'auteur — il ne nous le pardonnerait pas — mais pour le bien des âmes qui liront ce livre... elles sauront y découvrir ce que nous n'avons pas dit, et elles béniront celui qui, sous les aimables attraits d'un roman si vigoureux, a su leur donner de si graves et si salutaires leçons. Pour les appelés et pour ceux qui hésitent, dans l'incertitude et le doute, pour ceux qui luttent contre les ennemis sournois ou déclarés de la vocation, pour leurs parents complices ou hostiles, pour tous ceux que le problème touche, en les blessant peut-être, pour les chrétiens qu'intéresse le recrutement nécessaire du clergé, ce livre sera le manuel qui éclaire et qui instruit, le poème qui exalte et divinise les grandes épopées des âmes généreuses.

Antony BOISSEL.

LES CATHOLIQUES ET LE MOUVEMENT FLAMAND

Depuis quelques années, la politique intérieure de la Belgique est dominée par la question flamande. Entrée depuis deux ou trois ans dans une phase critique et décisive, elle produit en ce moment dans le pays un tel état de tension qu'à moins d'une solution prompte, radicale et entièrement satisfaisante pour les Flamands, elle met gravement en péril l'existence même de la nation belge.

La *Revue Apologétique* n'a pas à faire la chronique des mouvements politiques, et en soi le mouvement flamand est un mouvement uniquement culturel et politique. En fait cependant ses répercussions dans le domaine religieux sont nombreuses. Et elles sont de nature à intéresser les lecteurs de la *Revue Apologétique*, car elles constituent un exemple de plus de la répercussion inévitable de toutes les questions sociales sur la religion et de la religion sur toutes les questions sociales du moment que des intérêts moraux entrent en jeu.

Un premier fait intéressant, c'est que le mouvement flamand est presque exclusivement catholique, j'entends par là : dirigé par des catholiques. La partie flamande de la Belgique est la partie la plus catholique du pays. Politiquement parlant, les catholiques y dominent. Et les catholiques flamands heureusement ont su s'emparer du mouvement...

Je dis heureusement. Au début du mouvement culturel flamand, vers 1850, les catholiques ne jouaient pas dans le mouvement le rôle qu'ils ont joué depuis. Conscience, le grand écrivain populaire, dont l'influence a été si grande dans ce réveil de l'âme flamande, était incroyant et même légèrement anticlérical. Depuis lors les catholiques ont pris la tête du mouvement si bien qu'au XX[e] siècle on peut dire que le mouvement flamand est un mouvement catholique. Il y a bien des flamingants libéraux ou socialistes. Le mouvement flamand, la propagande systématique et l'organisation des masses en vue de la défense des revendications flamandes est presque toute entière entre les mains des catholiques.

Quelle que soit l'opinion qu'on professe au sujet de ces revendications, on doit en tous cas se réjouir du point de vue religieux de cette hardiesse des catholiques. Qui comptera les pertes qu'a occasionnées à l'Eglise le fait qu'au XVIII[e] et au XIX[e] siècle le mouvement en faveur des libertés nécessaires ou désirées ait été entièrement capté par des ennemis de la foi, et que le mouvement de revendications populaires ensuite ait été presque entièrement capté par le socialisme anticlérical ? La classe ouvrière belge comme la classe ouvrière française a été profondément déchristianisée par le mouvement démocratique, parce que le mouvement démocratique était avant tout représenté par le socialisme... Si le mouvement flamand avait été de même monopolisé par les partis de gauche, il aurait immanquablement exercé sur la partie flamande de la Belgique restée plus catholique que la partie wallonne, la même influence déchristianisante.

Est-ce à dire que ceci ait été la préoccupation consciente des dirigeants catholiques du mouvement flamand ? Pas le moins du monde. Il faut être, comme l'auteur de ces lignes, à la fois prêtre et étranger à la question parce que Bruxellois et d'origine wallonne, pour mettre au premier plan..., oui, malheureusement, il nous faut d'habitude être étrangers à une querelle pour être capables de voir les choses sous leur angle vrai qui est celui des intérêts divins !

En fait, les catholiques flamands se sont lancés avec passion dans la querelle linguistique parce qu'elle les touchait personnellement. Comme beaucoup de mouvements linguistiques, le mouvement flamand se double d'un mouvement démocratique,

ou n'est qu'un aspect du mouvement démocratique général. Le mouvement flamand est un mouvement en faveur de la langue populaire ; il réagit contre l'existence d'une ligne de démarcation linguistique entre classes supérieures et classes inférieures ; il tend par l'uniformisation de la langue, à l'uniformisation des classes sociales. A une époque où tout le monde tend à porter le même veston, et à être appelé Monsieur ou citoyen de la même manière, on ne supporte pas que la distinction des classes se retrouve dans la langue qu'on parle...

Ceci est le fondement psychologique du mouvement flamand. Il y a aussi un fondement doctrinal, voire mystique, et c'est l'idée, répandue actuellement dans le monde entier, qu'un peuple ne se développe pleinement que dans sa langue à lui, qu'un peuple qui parle une langue étrangère, — une langue qui ne s'est pas développée spontanément sur son sol, une langue qui ne s'est pas formée par lui et pour lui, — que ce peuple est un peuple bâtard, et que sa vie est atrophiée ; qu'il y a une concordance secrète entre l'âme d'un peuple et la langue qu'il parle et qu'un peuple n'exprime sa pensée, sa vie intérieure, ses sentiments que dans sa langue.

Ce ne sont pas les Français sans doute qui y contrediront, car nul plus que les Français ne célèbrent la concordance de leur langue avec le génie de leur peuple, et les flamingants trouveraient aisément dans la littérature française abondance de textes sur lesquels appuyer leur thèse[1].

Mais dussé-je apparaître comme un affreux sceptique, je dois avouer que la vérité de cette thèse me paraît étrangère à son succès, car les Flamands qui y ont été sensibles ne sont que ceux

1. Les Français aiment parfois à se gausser de la façon incorrecte dont les Belges parlent le français. Jamais ils n'y mettront la verve qu'y mettent les flamingants. Ceux-ci en effet à qui on oppose constamment les avantages de la culture française éprouvent un malin plaisir à montrer que cette culture française, chez des Flamands, c'est-à-dire chez un peuple qui n'est pas français, n'a pas le génie du français et pour lequel la langue française n'a pas été faite, aboutit à un jargon grotesque. Et ils en concluent que, lorsqu'on est flamand, mieux vaut parler sa langue et la parler bien que de se parer d'une langue étrangère qui ne devient jamais vraiment sienne.

Un Français me disait un jour : « J'admire beaucoup Verhaeren ; mais quand je lis ses œuvres j'ai l'impression de lire une langue étrangère ». Les flamingants en concluront que le seul défaut de Verhaeren a été d'écrire en français et que si, Flamand, il avait écrit en flamand, dans la langue faite pour son peuple et pour son génie, il eût été très supérieur à ce qu'il a été.

qui y avaient intérêt et ceux dont elle lésait les intérêts s'y sont montrés farouchement opposés...

Or quels étaient ceux dont les intérêts s'accordaient avec le mouvement flamand ? Les intellectuels d'origine modeste, tous ces enfants du peuple et de la petite bourgeoisie auxquels l'organisation démocratique de la société rend possible de faire des études et de monter dans la hiérarchie sociale. Tous ces enfants-là ne parlent dans leur famille que le flamand, ils sont arrivés à l'école sans connaître un mot de français ; ils ne sont arrivés à parler le français que fort imparfaitement, et quand ils ont voulu aborder les études moyennes, et *a fortiori* les études universitaires, ils se sont vu barrer la route par leur ignorance du français, — ou du moins ces études leur ont été rendues difficiles par leur connaissance imparfaite du français. Quelqu'un qui doit apprendre le latin dans une langue qu'il doit apprendre aussi, profite difficilement de ses études. Arrivés ensuite au terme de leurs études, ces Flamands se heurtent partout, quelle que soit la carrière qu'ils désirent aborder, à cette pierre d'achoppement de leur connaissance imparfaite du français ; ils se voient distancer par des jeunes gens de la classe supérieure qui sont peut-être moins intelligents et moins travailleurs qu'eux, mais à qui leur éducation française donne une avance. Et ils s'aigrissent en songeant : « Toutes ces difficultés nous viennent de ce que parlant dans notre pays notre langue, la langue du pays, nous trouvons cette langue supplantée partout par une langue étrangère. »

Le mouvement flamand est donc avant tout un mouvement d'intellectuels de condition modeste. Or il se fait que cette bourgeoisie modeste ou moyenne est profondément catholique. L'anticléricalisme libéral est en Flandre l'apanage de la haute bourgeoisie des grandes villes ; l'anticléricalisme socialiste se trouve dans le peuple ouvrier. La moyenne et la petite bourgeoisie, le peuple des campagnes, et cette bourgeoisie de campagne, très importante dans un pays où les « villages » comptent souvent cinq, dix et même quinze mille habitants, est profondément catholique.

Aussi quels sont les dirigeants du mouvement flamand ? Les prêtres d'abord, parce que le clergé se recrute surtout dans les familles catholiques de condition modeste ; — et si les prêtres sont flamingants, cela tient uniquement à la classe sociale dont

ils sortent ; les quelques prêtres qui sortent de milieux flamands d'expression française restent étrangers au mouvement flamand ; — ensuite les instituteurs, les professeurs de l'enseignement moyen qui se recrutent presque exclusivement en Belgique dans la petite bourgeoisie des petites villes ; les médecins de campagne, et d'une façon générale tous les intellectuels d'origine modeste.

*
* *

Si la religion n'a en soi rien à voir dans les revendications linguistiques, il fallait s'attendre cependant à ce que les catholiques, et les prêtres en particulier, prenant la tête du mouvement flamand, y introduisent la religion.

Ils l'y introduisent d'abord au nom de la justice qui est une vertu morale. Le mouvement flamand revendique les droits du peuple flamand. L'Eglise a toujours défendu les opprimés ; or, selon eux, les opprimés en Belgique sont actuellement les Flamands persécutés dans leur langue. Le devoir de tout catholiques est donc de se porter à leur secours. Il y a ici parallélisme étroit avec le mouvement démocratique. Et les jeunes Flamands élevés dans les milieux imprégnés d'aspirations flamandes en arrivent à ne pas pouvoir comprendre comment on peut être catholique et antiflamingant. Car un catholique doit être un honnête homme et un antiflamingant est un homme qui, pour des motifs qui ne peuvent être que bas, puisque le mouvement flamand est un mouvement de justice, — refuse au peuple flamand les droits indispensables à son développement humain...

Mais il y a plus. Le mouvement flamand éveille chez les flamingants un grand enthousiasme national, un culte intense de leur patrie flamande qu'ils n'identifient plus avec la patrie belge. En même temps, étant catholiques, ils se souviennent et aiment à rappeler que la tradition nationale flamande est imprégnée de catholicisme, que depuis mille ans la Flandre a toujours été à l'avant-plan des pays catholiques. De là à identifier tradition flamande et tradition catholique, à déclarer qu'on ne peut être bon Flamand qu'en étant catholique, et qu'un Flamand ne peut être bon catholique qu'en étant profondément flamand, il n'y a qu'un pas et ce pas est vite franchi. La devise même du mouvement flamand l'atteste : « *Alles voor Vlaande-*

ren, Vlaanderen voor Christus. Tout pour la Flandre, et la Flandre au Christ. » Les antiflamingants catholiques déclarent cette formule hérétique, parce que, disent-ils, elle place la Flandre avant le Christ.

Les catholiques français n'auront pas de difficulté à comprendre cet état d'esprit, puisqu'un des reproches qu'ils s'entendent le plus habituellement faire à l'étranger est précisément celui-là : de confondre la cause de la France et la cause du catholicisme, de croire que travailler pour la France et répandre la culture française, est travailler pour l'Eglise et répandre l'esprit catholique. On retrouve exactement le même état d'esprit chez beaucoup de flamingants, à cette différence près qu'il n'est pas question pour la Flandre, évidemment, d'imprégner le monde de son esprit...

Enfin le français, la langue française, apparaissant en Flandre comme une ennemie, un obstacle au développement du peuple flamand, il est inévitable que dans la masse des flamingants se développe une certaine antipathie pour les Français. Et cette antipathie a trouvé un point d'appui facile chez les catholiques dans le fait que la France est le pays de l'anticléricalisme, et que l'influence des idées françaises depuis cent ans s'est surtout exercée contre la religion. Ils ont tendance à minimiser le rôle considérable que les catholiques français jouent au point de vue intellectuel dans l'Eglise et à ne souligner que l'action anticléricale de la France. Ils en concluent que pour sauvegarder le caractère catholique de la Flandre, il faut la mettre à l'abri de l'influence française, et quel meilleur moyen que d'élever entre la culture française et la culture flamande le mur de la séparation linguistique ? Je me souviens de la stupeur de quelques jeunes prêtres flamands qui avaient passé la frontière pour la première fois en prenant part à un pèlerinage à Lourdes, en voyant à Lourdes des foules catholiques d'une piété admirable... et françaises ! Leur opinion sur la France était toute changée à leur retour !

J'ajoute que parmi les flamingants cultivés et intelligents qui sont nombreux à la tête du mouvement, je n'ai jamais rencontré cette hostilité systématique et un peu niaise à la culture française comme telle[1].

1. Au contraire l'élite des intellectuels flamands est plus au courant

*
* *

L'allure catholique imprimée au mouvement flamand a peut-être sauvé le catholicisme en Flandre. Par contre, il a produit une réaction inverse à celle du mouvement ouvrier.

Faute d'avoir pris en main le mouvement ouvrier, les catholiques ont presque perdu la classe ouvrière ; mais ils ont gardé la classe patronale, du moins dans la mesure où ils l'avaient avec eux. Ayant pris en main le mouvement flamand, les catholiques ont sauvé le catholicisme du peuple flamand, mais ils risquent de perdre l'aristocratie flamande.

J'entends par aristocratie flamande les classes supérieures où le langage habituel, la « langue véhiculaire », selon l'expression reçue en Belgique, est le français. Tant que la connaissance du français conférait des avantages sociaux de tout ordre, cette aristocratie était privilégiée. Le mouvement flamand tend à la déposséder de ses avantages héréditaires. Elle se rebiffe.

Nous n'avons pas ici à exposer les arguments pour ou contre le mouvement flamand. Constatons seulement que l'aristocratie flamande considère le mouvement flamand comme un mouvement bassement démagogique, qu'elle se refuse à y voir le moindre idéalisme et qu'elle n'y dénonce que convoitises et envie. Or presque tout le clergé est flamingant. Le bas clergé est même peut-être le principal animateur du mouvement. Un fossé se creuse donc entre les aristocrates catholiques et le clergé.

Depuis quelques années, les extrémistes flamands en étant venus à menacer l'unité nationale, les Flamands d'expression française y ont trouvé un fondement moral à leur antiflamingantisme. Le patriotisme en effet est un devoir moral et l'antiflamingantisme est devenu à leurs yeux un acte de défense nationale. Les antiflamingants se donnent donc comme les seuls patriotes, les défenseurs de la Belgique contre les traîtres.. Malheureusement la plus grande partie du clergé est parmi les traî-

des tendances nouvelles de la littérature française que ne le sont les milieux intellectuels belges d'expression française. Cela tient à ce que le mouvement flamand a développé dans les milieux intellectuels flamands un grand souci de culture et un désir très vif d'être en tête de tous les mouvements culturels. *L'Annonce à Marie* de Claudel a été joué à Bruxelles en flamand avant de l'être en français ! Et en ce moment même, on joue à Bruxelles et en Flandre, en flamand, *La Ville* de Claudel qui n'a jamais été jouée en Belgique en français.

tres. Et les aristocrates flamands évoluent vers le parti libéral, qui, très habilement, n'ayant plus de programme depuis la trêve faite à la lutte anticléricale, cherche à marquer son absence complète de raison d'être en se déclarant le « parti de l'intérêt national ».

La situation est aggravée du fait que les aristocrates flamands sont par la force des choses peu à peu exclus de toutes les œuvres et de toute l'activité catholique. Ils en sont exclus par le fait que de plus en plus tout s'y passe en flamand et qu'ils le connaissent mal ou que, même s'ils le connaissent, le flamand cependant n'est pas leur langue et qu'ils ne peuvent s'accommoder d'une vie religieuse exclusivement en flamand. N'avoir à l'église que des sermons flamands, c'est pour la plupart d'entre eux n'avoir que des sermons qu'ils n'écoutent pas... La situation devient tellement grave que dans les grandes villes, comme Anvers ou Gand, le clergé, même flamingant, commence à se préoccuper d'organiser des conférences, cours, instructions ou autres réunions de formation pour les jeunes gens et les jeunes filles de culture française qui risquent peu à peu de s'écarter complètement de l'Eglise.

Les aristocrates flamands sont encore exclus de toute l'activité catholique du fait qu'on se défie d'eux. On ne veut plus d'eux à la tête de rien, parce qu'on les soupçonne, partout où ils ont quelque autorité, de vouloir empêcher la flamandisation. On n'a d'ailleurs pas tort de les en soupçonner. Mais cette situation fait d'eux des sortes d'émigrés à l'intérieur qui n'ont plus de contact avec leur propre pays.

Il se forme ainsi chez les catholiques des classes supérieures du pays flamand, un esprit de neutralité religieuse qui se développe à mesure qu'ils sont moins en contact avec le clergé et l'activité catholique, à mesure qu'ils réagissent davantage contre les tendances séparatistes du mouvement flamand, et à mesure qu'ils subissent des sollicitations du parti libéral qui se propose comme centre de ralliement de tous ceux qui veulent défendre la patrie. Ils restent catholiques, mais perdent contact avec l'Eglise. Il est à craindre que, dans ces conditions, ils ne restent pas longtemps catholiques.

***

J'ai dit que l'orientation catholique du mouvement flamand a probablement sauvé le catholicisme dans le pays, mais en le sauvant ne l'a-t-il pas faussé ? En partie malheureusement.

Ici encore la situation est aisée à comprendre pour les catholiques français par son analogie avec l'Action française. Dans leur enthousiasme nationaliste, beaucoup de jeunes Flamands, identifiant la cause flamande avec la cause catholique, en arrivent à subordonner en fait la religion au nationalisme. Les revendications flamandes les passionnent à ce point que plus rien d'autre n'est capable de les passionner, et que l'action religieuse proprement dite, les questions de formation religieuse et de propagande religieuse passent pour eux à l'arrière plan. Cet état d'esprit anime en particulier tous les extrémistes, ceux qu'on appelle les nationalistes flamands, et c'est toute l'élite de la jeunesse intellectuelle flamande.

Le fanatisme qu'on a vu en France chez les partisans de l'Action française se retrouve identique chez ces jeunes Flamands ; de même que ce phénomène d'hypnose qui ne leur permet de voir rien d'autre, de s'occuper de rien d'autre, de s'intéresser à rien d'autre. J'en parlais récemment à un étudiant nationaliste flamand, garçon intelligent et cultivé, que j'avais rencontré en retraite dans une abbaye. Il reconnut la chose avec beaucoup de loyauté, « mais, me dit-il, c'est là un effet inévitable de la crise ; et nous nous en consolons en nous disant qu'une fois obtenu le règlement de la question, la vie religieuse pourra reprendre le premier pas ».

Contre les extrémistes flamands qui manifestent une véritable hostilité à la Belgique et qui ne cachent pas qu'à leur sens la question flamande est insoluble sans une profonde transformation du statut politique de l'Etat, — beaucoup d'entre eux allaient jusqu'à déclarer que tant que l'Etat belge existerait, les Flamands seraient toujours persécutés ; — je dis « allaient », parce qu'en ce moment le vent semble plutôt souffler à une certaine modération de ces propos, et qu'en se précisant les idées paraissent évoluer vers une conception d'Etat décentralisé qui laisserait subsister l'essentiel de l'unité nationale, — contre ces extrémistes flamands, les évêques ont pris position à plusieurs

reprises d'une façon catégorique. Par des lettres pastorales collectives d'abord dans lesquelles ils déclaraient que le devoir patriotique ordonne aux Belges d'aimer la Belgique et que rien ne justifie une propagande destinée à détruire l'unité nationale. Par des mesures disciplinaires ensuite contre des prêtres ou des séminaristes coupables de manifestations d' « antibelgicisme ».

Cette attitude des évêques n'a, on peut le dire, produit aucun résultat. Ou le seul résultat, il est triste de le constater, a été de mettre une partie de la population flamande en état d'opposition vis-à-vis des évêques. L'année passée, à l'occasion du centenaire de l'indépendance nationale, les évêques ont publié une lettre pastorale collective dans laquelle ils affirmaient solennellement le devoir de reconnaissance des catholiques envers Dieu pour le siècle écoulé et leur devoir patriotique envers la patrie belge. Il n'a pas manqué de villages où les jeunes gens riaient à haute voix quand le curé lisait la lettre en chaire. Et il faut se rendre compte que pour un paysan flamand, rire à haute voix à l'église, est sans doute plus révolutionnaire que de tirer des coups de fusil pour un Sud-Américain. Dans le jeune clergé flamand règne un profond malaise. Il a l'impression d'être suspecté et persécuté. Beaucoup de jeunes Flamands désireux de devenir prêtres se détournent des séminaires où ils ont l'impression que leur âme flamande ne sera pas à l'aise, et entrent de préférence dans des ordres religieux exempts des évêques. Et les religieux se montrent en effet souvent d'un flamingantisme plus agressif que les prêtres séculiers contenus par la crainte des évêques.

Il y a quelques mois, un sénateur nationaliste flamand a été nominalement excommunié pour avoir publié des articles insultants à l'égard de l'archevêque de Malines. Je crois que c'est la première fois que la chose se produit.

*
* *

Après cet exposé, les catholiques français ne manqueront pas de demander : le mouvement flamand, ou du moins le nationalisme flamand ne risque-t-il pas d'être condamné par le Saint-Siège comme l'Action française, et quelle serait dans ce cas l'attitude des nationalistes flamands ?

S'il y a des ressemblances entre l'extrémisme flamand et le

mouvement d'Action française, il y a des différences aussi. La principale différence, c'est que l'Action française est dominée par un homme qui n'est pas catholique, dont la synthèse intellectuelle est même, et de son propre aveu, opposée au christianisme, tandis que les chefs du mouvement flamand, et du mouvement nationaliste flamand aussi bien que du mouvement flamand modéré, sont presque tous catholiques et beaucoup d'entre eux catholiques exemplaires dans leur vie privée.

Or la condamnation de l'Action française a été avant tout l'interdiction aux catholiques de se mettre à l'école de M. Maurras considéré comme un mauvais berger. On ne voit pas que rien d'analogue puisse se produire pour l'extrémisme flamand.

Le dissentiment entre les évêques et les extrémistes flamands se limite à la solution d'un cas d'application morale, la question de savoir si, en fait, actuellement, les griefs des Flamands et les injustices dont ils sont victimes légitiment qu'ils se détachent de la Belgique et considèrent l'Etat belge comme l'ennemi de leur peuple. La question se ramène donc simplement, selon le mot employé actuellement dans les milieux flamands, au devoir du « belgicisme ». Les évêques déclarent le « belgicisme » un devoir de conscience, et les nationalistes flamands se déclarent « antibelgicistes ».

Mais au cas où Rome interviendrait contre les Flamands, ceux-ci se soumettraient-ils ? Il est bien probable qu'on verrait se produire toutes les arguties casuistiques qu'ont produites les partisans de l'Action française. Le fanatisme est le même ; il trouverait donc les mêmes échappatoires. Cependant on peut espérer que la crise serait moins forte, parce que la discipline n'ayant jamais existé chez nous n'a pas laissé de trace. Mais tout ceci n'est que vaine prophétie ! Il faut surtout souhaiter que le Saint-Siège ne soit pas obligé d'intervenir[1].

*
* *

Pour être complet, signalons enfin la dernière répercussion

1. Ajoutons une autre différence avec l'Action Française. Celle-ci formait un groupe restreint, jalousement fermé. Le parti nationaliste flamand forme au contraire le groupe extrémiste d'un mouvement qui englobe la grande masse du peuple flamand, et bien que les nationalistes flamands constituent actuellement un parti séparé des flamands modérés, ils rencontrent chez beaucoup de ceux-ci des complaisances. Leur situation vis-à-vis des flamands modérés est à peu près celle des communistes vis-à-vis des socialistes, — frères ennemis, mais frères tout de même.

religieuse du mouvement flamand. Ce n'est pas la moins singulière.

On sait que la politique belge de 1842, date à laquelle s'éteint l'unionisme qui avait présidé à la révolution, à 1914, est dominée par la lutte anticléricale, elle-même dominée par la question scolaire. Le problème se présente sous le même aspect général qu'en France. Les catholiques revendiquent la liberté scolaire qu'ils présentent comme la liberté du père de famille à élever son enfant conformément à ses croyances. Ils réclament pour les écoles libres ayant la confiance des pères de famille les mêmes avantages que pour les écoles officielles et en particulier les subsides des pouvoirs publics. Les libéraux réclament le monopole d'Etat, l'école nationale qui doit être officielle et neutre.

Actuellement, les Flamands réclament l'organisation en Flandre de l'école flamande. Ils désirent rendre impossible qu'un enfant flamand fasse ses études en Flandre en français. Pour cela, ils veulent interdire à l'Etat d'organiser un enseignement français, et exercer une pression sur l'enseignement libre, soit en refusant les subsides à l'enseignement qui se donnerait en français, soit, pour l'enseignement moyen, en refusant la reconnaissance légale aux études qui se feraient en français.

Là-dessus les antiflamingants de revendiquer au profit de la minorité linguistique la liberté du père de famille. Et l'on assiste à ce spectacle curieux des parlementaires flamingants, qui sont presque tous catholiques, repoussant la liberté du père de famille, qui a été pendant cent ans le pivot de la politique catholique, et des libéraux, qui, venant à la rescousse des antiflamingants, se sentent soudain pris pour la liberté du père de famille d'une sympathie qui contraste avec leur étatisme traditionnel.

D'après les parlementaires flamands, le principe de la liberté du père de famille est juste lorsqu'il s'agit de la religion, mais ne peut être appliqué à toutes matières ; et en particulier, il ne vaut pas en matière linguistique en présence de l'intérêt d'ordre public qui demande actuellement l'éducation de tous les Flamands en flamand. Comme les antiflamingants appartiennent tous aux classes supérieures, la question porte pratiquement sur les écoles primaires payantes et sur l'enseignement

moyen. Malheureusement pour les parlementaires flamands, le cardinal Van Roey, archevêque de Malines, a pris position contre eux. Il a rappelé solennellement à plusieurs reprises que la liberté du père de famille était la sauvegarde de toutes les libertés religieuses, et il a déclaré que les catholiques qui passeraient outre à ce principe se chargeraient gravement la conscience. On assiste donc au spectacle inattendu du primat de Belgique faisant front avec les libéraux anticléricaux contre les mandataires catholiques.

Sans doute la difficulté se résoudra-t-elle par une transaction. Celle-ci sera difficile à trouver, car les Flamands sont résolus à ne rien accepter qui n'assure la flamandisation intégrale de la Flandre. On s'y bute depuis un an sans parvenir à trouver un terrain d'entente, et le ministère de M. Jaspar s'use par son impuissance à résoudre cette question, la plus urgente du moment. L'avenir seul nous dira comment nos hommes d'Etat en sortiront.

Abbé JACQUES LECLERCQ.

CHRONIQUES

Chronique biblique
Nouveau Testament

1. L. Pirot, *Dictionnaire de la Bible* (*Supplément*), fasc. VI, Crète. — Critique biblique, col. 1-224. — Paris, Letouzey.
2. G. Dalman, *Les itinéraires de Jésus* (trad. de l'allemand par J. Marty); in-8, 520 p., Paris, Payot.
3. L. Salvatorelli, *From Locke to Reitzenstein* (dans *The Harvard theological Review*, oct. 1929). — Cambridge (U. S. A.), Harvard University Press.
4. Collection « Christianisme », Paris, Rieder :

Robert Stahl, *Les Mandéens et les origines chrétiennes*, in-16, 224 p.

P. L. Couchoud, *L'Apocalypse*, trad. avec introduction et notes, in-16, 224 p.

P. Alfaric, *L'évangile selon saint Marc* (la plus ancienne vie de Jésus), trad. avec introduction et notes, in-16, 212 p. et *Pour comprendre la Vie de Jésus*, examen critique de l'évangile selon saint Marc, in-16, 220 p.

H. Delafosse, *Les écrits de saint Paul, IV :* l'épître aux Philippiens, les épîtres aux Thessaloniciens, les épîtres Pastorales, l'épître aux Hébreux, in-16, 246 p.

5. E. Jacquier, *La Parole de Dieu* (Collection *La vie chrétienne*), in-16, 270 p., Paris, Grasset.
6. M. Lepin, *Le Christ Jésus, son existence historique et sa divinité*, gr. in-8, 411 p.; Paris, Bloud et Gay.
7. Marcel Jousse, *Les Rabbis d'Israël : les récitatifs rythmiques parallèles*, petit in-4, de XLIV-212 p.; Paris, Editions Spes.

1. Avec le fascicule qui vient de paraître commence le T. II du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, dirigé par M. Pirot. On y lira d'abord avec intérêt plusieurs articles généraux sur la question biblique. M. Pirot fait l'histoire de la *Commission biblique pontificale*, signale les principales manifestations de son activité, en particulier ses diverses décisions dont il détermine, d'après les actes pontificaux, la valeur juridique et la force obligatoire ; le R. P. Lemonnyer analyse et commente une des décisions de cette Commission, celle qui précise dans quelles conditions on peut considérer certaines narrations ou assertions bibliques comme des *citations implicites* faites par l'auteur sacré, qui par conséquent pourraient n'être pas toujours garanties par lui; enfin un article d'ensemble, très étendu (il compte 48 collonnes dans ce fascicule et ne se terminera que dans le fascicule suivant), sur la *critique biblique*, écrit dans un esprit également éloigné d'un conservatisme étroit et d'un progressisme trop hardi (le nom de l'auteur, le R. P. Höpfl, consulteur de la Commission biblique, suffit à garantir la sagesse des directions données dans cet article), établit la légitimité de l'application à la Bible des méthodes critiques, (critique textuelle, critique littéraire, critique historique), et en précise les limites, déterminées par la subordination à l'enseignement de l'Eglise des conclusions plus ou moins probables auxquelles elles conduisent.

L'article de M. Bardy sur les *Commentaires patristiques de la Bible* fournit une excellente initiation à l'histoire de l'exégèse biblique chez les Pères, sur laquelle n'existe encore aucune étude d'ensemble : à défaut d'un travail de ce genre, impossible dans le cadre d'un dictionnaire, M. Bardy s'est proposé d'orienter les recherches et de marquer quelques directives, en jetant d'abord quelques lumières sur les origines obscures de l'exégèse chrétienne, puis en s'attachant à quelques commentateurs particulièrement représentatifs : Hippolyte et Origène, Théodore de Mopsueste et Théodoret.

L'archéologie orientale est représentée dans ce fascicule par les articles *Chypre* et *Crète*, tous deux abondamment illustrés. M. Charbonneau, conservateur au Musée du Louvre, décrit la civilisation et la religion de la Crète à l'époque minoenne, que

les fouilles d'Evans ont si étonnamment ressuscitée. Les fouilles pratiquées à Chypre depuis 1896 ont abouti également à des résultats importants, que synthétise le R. P. Power, sur la culture et la religion chypriotes : je dois signaler que le R. P. croit avoir trouvé la clef de la langue des inscriptions en caractères chypriotes découvertes à Amanthonte, mais que son interprétation est très loin d'avoir rallié l'unanimité des suffrages des orientalistes compétents. Le P. Power a écrit également un article archéologique sur les *colonnes de la flagellation:* il y affirme de nouveau son adhésion très ferme à la thèse qui place la maison de Caïphe à Saint Pierre en Gallicante, thèse que j'ai exposée dans une précédente chronique, et que le P. Power a défendue dans de nouveaux articles de *Biblica* contre le P. Vincent[1].

Les articles du P. Lemonnyer sur le *Concile de Jérusalem* et celui de M. Coppens, professeur à l'Université de Louvain, sur la *Confirmation* relèvent à la foi de l'exégèse, de l'histoire et de la théologie bibliques. La partie la plus importante de l'article du P. Lemonnyer est celle qui est consacrée à l'interprétation si discutée du décret apostolique de Jérusalem. On ne pouvait trouver pour étudier les origines du sacrement de Confirmation un auteur mieux qualifié que M. Coppens, qui n'a eu qu'à résumer pour les lecteurs du *Dictionnaire* son savant travail sur *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne.*

Je me permets enfin de signaler l'article *Citations de l'A. T. dans le N. T.*, où j'ai étudié au point de vue de leurs rapports avec l'original biblique, quant au texte et quant au sens, les passages de l'Ancien Testament cités dans les évangiles et les autres livres du Nouveau Testament.

2. L'éditeur Payot vient de donner une place dans sa *Bibliothèque historique* à une traduction de l'ouvrage de Gustave Dalman : *Les itinéraires de Jésus.* M. Dalman a été longtemps directeur de l'Institut archéologique allemand de Jérusalem. Un contact prolongé avec les Lieux Saints, avec les sites et monuments auxquels se rattachent des souvenirs évangéliques, et d'autre part ses importants travaux personnels sur le Talmud et

1. Celui-ci a répliqué dans la *Revue biblique* (nº de juillet 1930).

sur la langue araméenne parlée en Judée et Galilée au temps du Sauveur, lui ont valu, en matière de topographie et d'archéologie palestiniennes, une compétence particulière un peu du même ordre que celle qui assure une autorité indiscutée aux travaux des maîtres de notre Ecole biblique de Jérusalem, tels que le P. Vincent et le P. Abel[1]. Un nouveau séjour de huit mois que M. Dalman, après la guerre, a fait en Palestine, lui a permis de donner en 1924 une troisième édition, entièrement refondue et remise à jour de l'ouvrage où, suivant pas à pas Jésus depuis Bethléem jusqu'au Golgotha et au mont de l'Ascension, il décrit les lieux sanctifiés par le passage du Sauveur. C'est cette troisième édition allemande qu'a traduite M. J. Marty, après que l'auteur l'eut encore revisée et complétée en vue de sa présentation aux lecteurs français.

L'ouvrage n'est point, il faut le dire, d'une lecture très facile : la description des vestiges archéologiques, les discussions toponymiques et topographiques sont forcément arides; de plus, les cartes à grande échelle et les plans détaillés manquent pour suivre aisément ces discussions, et ne sont pas remplacés suffisamment par les belles et suggestives photographies qui illustrent le volume (on notera cependant les vues prises en avion)[2]. Quelques pages plus brillantes, quelques récits de scènes vécues viennent pourtant réveiller l'attention, et surtout on ne peut manquer d'être impressionné par le sentiment de véritable piété qui se manifeste discrètement au milieu des dissertations purement techniques. M. Dalman est protestant, appartenant au groupe des Frères Moraves; son Christ n'est pas, tant s'en faut, le Christ de la foi catholique, mais Jésus est au moins pour lui le Maître par excellence, le Sauveur : et, pas plus pour l'archéologue d'aujourd'hui que pour les chrétiens des premiers siècles, ce n'est une simple curiosité scientifique qui motive les laborieuses enquêtes entreprises sur le sol où a vécu le Christ. C'est le désir de le mieux connaître, de mieux comprendre son message en le replaçant dans son cadre historique et géographique.

1. Je dois signaler cependant que le P. Abel vient de publier dans la *Revue biblique* (octobre 1930), un article très dur pour M. Dalman, auquel il reproche de manquer d'impartialité et de sens archéologique.

2. De plus la lourdeur et la littéralité excessive de la traduction française ne contribuent pas à en rendre la lecture agréable.

M. Dalman s'oppose nettement et énergiquement à toute tendance qui s'efforcerait plus ou moins de détacher Jésus du milieu local où il a vécu. Il note très justement que « pour un christianisme ainsi arraché à son sol natal on ne peut plus trouver aucun fondement solide; aussi advient-il naturellement qu'on le réduit à l'état de légende cultuelle : il n'est plus, dès lors, l'imitation, le service d'une personne placée par Dieu au rang de Seigneur, mais il reste à l'état d'une philosophie de la religion, dont on est obligé de supprimer, comme n'ayant pas de réalité, la grande figure qui en occupait le centre. » Jésus, ajoute M. Dalman, fut plus qu'un Palestinien et un Hébreu, mais combien sa figure apparaît plus réelle, quand on le considère comme un Hébreu vivant parmi les Hébreux, un Palestinien parmi les Palestiniens !

Quelques-uns de ses coreligionnaires ont reproché à M. Dalman d'avoir pris une attitude trop favorable à « la tradition » dans ses conclusions sur la localisation des sites et l'authenticité des monuments ou vestiges archéologiques étudiés dans son ouvrage. Sur ce point, il est intéressant de noter qu'il y a un accord assez général de principes entre le palestinologue allemand et le P. Vincent. Sans doute, sur beaucoup de détails, et même sur certaines localisations importantes, M. Dalman a une opinion différente de celle du savant professeur de l'Ecole biblique (par exemple, il est beaucoup moins affirmatif sur l'authenticité du Saint-Sépulcre, que le P. Vincent tient pour incontestable, tandis que, pour lui, il y a seulement possibilité et non pas certitude), mais sur l'usage à faire de la tradition chrétienne, ancienne et moderne, il suit en somme les mêmes règles, pleines de sagesse[1]. Il distingue les traditions récentes remontant aux croisades ou aux Franciscains du XIIIe siècle, très respectables certes, mais de peu de valeur pour l'histoire, de la tradition de l'ancienne Eglise indigène de Palestine, qui mérite, elle, d'être prise en considération à cause de son rapport, soit avec la primitive Eglise, soit avec la population du pays. Comme le P. Vincent, il montre très bien que les chrétiens des IIe et IIIe siècles n'ont pas pu se

1. On lira avec intérêt dans le *Correspondant* du 25 janvier et du 10 février 1930, une étude où le P. Vincent expose ses principes et esquisse une démonstration de l'authenticité des principaux Lieux Saints : Bethléem, Gethsémani, le Golgotha.

désintéresser des lieux où s'étaient passés les grands événements de la vie du Christ, et que, malgré les bouleversements qui s'étaient produits en Palestine et surtout à Jérusalem, ils ont eu le moyen, pour les plus importants au moins des Lieux Saints, de retrouver les emplacements désignés par la plus ancienne tradition locale, juive et chrétienne, de sorte que, lorsque les données archéologiques concordent exactement avec cette ancienne tradition, le scepticisme n'est plus de mise... .D'ailleurs, alors même que souvent on n'arrive pas à des localisations certaines, il reste que l'étude de la Palestine, avec l'appui de l'ancienne littérature juive et chrétienne qui en interprète le passé (M. Dalman utilise souvent et assez heureusement des données empruntées au Talmud qu'il connaît admirablement), jette une vive lumière sur l'histoire évangélique, comme on pourra le constater en suivant dans l'ouvrage que je viens d'analyser les *itinéraires de Jésus.*

3. Sous le titre : *De Reimarus à Wrede*, A. Schweitzer publia en 1906 une histoire des recherches critiques sur la vie de Jésus. Sous un titre analogue : *De Locke à Reitzenstein*, M. L. Salvatorelli trace une esquisse rapide, mais pourtant complète et précise, des recherches historiques sur les origines du christianisme, qui met à jour le travail de Schweitzer, en en élargissant d'ailleurs le cadre, puisque l'exposé s'étend à l'âge apostolique tout entier. Esquisse *complète*, ai-je dit, à condition d'admettre — préjugé contre lequel nous ne pouvons pas ne pas protester, — que les travaux des exégètes et historiens orthodoxes n'ont pas droit à être envisagés, sous prétexte que les conclusions essentielles en sont déterminées par la foi, comme des travaux scientifiques : M. Salvatorelli ne nomme même pas le maître de l'exégèse protestante conservatrice, Th. Zahn, et le P. Lagrange n'est cité que dans une note, pour son étude sur le christianisme et la gnose mandéenne. Cette réserve faite, et pourvu qu'on ne cherche dans l'étude de M. Salvatorelli, que le tableau des théories émises par les critiques libéraux, il faut reconnaître qu'on y trouve un exposé d'ensemble très suggestif, où l'évolution des idées et des méthodes est nettement caractérisée, où les noms des initiateurs sont bien mis en évidence. Les jugements de M. Salvatorelli sont naturellement influencés par ses idées personnelles : tenant convaincu de la méthode comparative, c'est à cette méthode

qu'il attribue le rôle essentiel, quand il s'agit d'arriver à une intelligence historique exacte des origines du christianisme, et, s'il répudie les excès auxquels elle a conduit les mythologues qui en sont venus à nier l'existence même de Jésus, il attribue tout de même à ces derniers le mérite d'avoir démoli définitivement les positions du protestantisme libéral.... Cependant, M. Salvatorelli reconnaît qu'il reste bien des problèmes à résoudre avant qu'on puisse donner une explication pleinement satisfaisante de l'origine et des premiers développements du christianisme. Les recherches si nombreuses et les découvertes importantes qui ont été faites dans le champ des religions hellénistiques et orientales, ont fourni aux historiens des matériaux nouveaux, ouvert de nouvelles voies, rendu possibles de nouvelles hypothèses. Mais il manque encore un inventaire systématique de ces matériaux et de ces hypothèses, qui formerait, estime M. Salvatorelli, la meilleure préparation à la solution des problèmes non résolus.

4. Parmi ces hypothèses qui tendent toujours à diminuer l'originalité du christianisme, l'une des plus en faveur, ces dernières années, et dont le principal tenant est Reitzenstein, est celle qui attribue à la religion mandéenne[1] une influence considérable sur le développement doctrinal du christianisme, et en particulier sur la théologie johannique. La collection « *Christianisme* », du Dr Couchoud ne pouvait manquer de faire une place dans son arsenal antichrétien à cette théorie, bien que sa valeur, comme explication du christianisme primitif, soit de plus en plus contestée par des savants qu'on ne peut accuser de préjugés dogmatiques. A vrai dire, ce ne sont pas les emprunts supposés des évangiles à la littérature religieuse mandéenne qui retiennent le plus l'attention de M. R. Stahl, auteur de l'étude sur « les Mandéens et les origines chrétiennes » ; il admet que la question de priorité est, le plus souvent, difficile à trancher d'une façon sûre... Sa critique divinatoire, s'appliquant à deux traits caractéristiques de la théologie et de la mythologie mandéennes : l'hostilité contre le Saint-Esprit, et le rôle prêté à Jean-Baptiste, en fait jaillir, pense-t-il, des lumières qui permettent de voir plus clair dans le problème des origines chrétiennes... Le point de départ, c'est le pas-

1. Je rappelle que les Mandéens forment un groupe religieux fixé en Mésopotamie et qu'ils sont connus sous le nom de « chrétiens de saint Jean », parce qu'ils prétendent se rattacher à saint Jean-Baptiste.

sage des Actes des Apôtres, (XIX, 1-5) où est mentionnée l'existence à Ephèse de disciples, baptisés seulement du baptême de Jean, et qui, interrogés par saint Paul, déclarent ne pas connaître l'existence de l'Esprit-Saint. M. Stahl devine en ces gens des Mandéens, et il échafaude, à partir de cette donnée, toute une histoire comparée de l'évolution du mandaïsme et du christianisme. Rattachant avec raison le mandaïsme au judaïsme, ainsi que le fait le P. Lagrange, contrairement à d'autres historiens qui lui attribuent plutôt une origine perse, il y voit, comme dans la communauté chrétienne primitive, un groupement religieux formé de prosélytes émancipés de la Synagogue. Christianisme et mandaïsme lui apparaissent comme deux religions sœurs, ayant eu Ephèse comme berceau commun, se donnant le même nom à l'origine (les Mandéens étaient connus sous l'appellation de *Nazoréens*), mais dont l'émancipation à l'égard du judaïsme s'est produite de façon différente, beaucoup plus radicale chez les Mandéens, qui tiennent le Saint-Esprit pour une puissance de ténèbres, et l'Ancien Testament qu'il a inspiré pour un livre d'imposture, tandis que, pour les Chrétiens, le seul péché irrémissible est le blasphème contre le Saint-Esprit... Je n'entreprendrai pas d'indiquer comment M. Stahl construit cette théorie sur des bases essentiellement fragiles et discutables, ni comment il entend démontrer que le personnage de Jean-Baptiste, dans l'Evangile, a une origine mandéenne, et qu'il est le terme d'une évolution en trois étapes : conçu d'abord par les Mandéens comme un être plus ou moins mythique, révélateur venu d'En-haut, les Juifs en firent ensuite un prophète à leur manière, un prophète inspiré du Saint-Esprit ; enfin le christianisme l'accapara pour en faire le précurseur de Jésus... On pense bien que, pour découvrir tout cela dans les textes, il faut leur faire subir un traitement énergique, mais la virtuosité critique de M. Stahl ne recule pas devant les procédés les plus hardis dans la manipulation des documents ; il ne craint pas, par exemple, de substituer le nom d'Apollos à celui de Paul dans le récit de la rencontre à Ephèse des disciples de Jean, car, déclare-t-il, puisque les épîtres pauliniennes ne font pas mention de Jean, le Baptiste doit être une figure inconnue à l'Apôtre. Il y a mieux : les chap. I et II du troisième évangile étaient primitivement, selon M. Stahl, un morceau purement juif, où il n'était question que de Jean, et c'est à Elisabeth que Gabriel était envoyé

pour annoncer la naissance de Jean (tout le récit de l'Annonciation aurait donc été transposé plus tard, d'Elisabeth à Marie, par l'évangéliste chrétien, et le nom de Jésus mis à la place de celui de Jean) ! Enfin les sept lettres adressées aux Eglises d'Asie, par lesquelles s'ouvre l'Apocalypse, étaient des écrits d'origine juive, messages adressés aux présidents de sept synagogues d'Asie Mineure et dirigés contre les prosélytes devenus chrétiens, qui abandonnaient les observances juives !...

On trouvera des vues assez analogues sur l'Apocalypse dans l'édition (traduction, avec introduction et notes) que vient d'en donner le directeur même de la collection « *Christianisme* », le Dr Couchoud. Celui-ci paraît avoir une prédilection spéciale pour ce livre. Quand de la philosophie et de la médecine mentale il vint à l'exégèse, son premier essai fut une traduction de l'Apocalypse, publiée en 1922. Et voici que l'introduction de son nouveau travail commence par ces lignes : « L'Apocalypse contient le secret du christianisme. C'est le plus ancien livre chrétien. Le plus précieux document aussi que nous ayons sur la naissance du christianisme... » Il n'en faut pas davantage pour montrer que le Dr Couchoud ne craint pas de sortir des chemins battus de la critique, et d'énoncer des opinions d'apparence paradoxale. L'Apocalypse le plus ancien livre chrétien ! L'Apocalypse antérieure, non seulement dans les sources juives que lui supposent certains exégètes, mais dans sa forme actuelle, aux écrits de saint Paul et aux évangiles synopytiques[1]... Ce n'est pas tout : les critiques libéraux ne s'étonneront pas moins de voir M. Couchoud défendre l'unité littéraire de l'Apocalypse[2] et, conformément à la tradition ecclésiastique, en attribuer la composition à l'apôtre Jean (il est vrai que l'apôtre Jean n'est pas, pour lui, l'auteur du

1. Cet archaïsme supposé de l'Apocalypse est, il est vrai, très relatif. M. Couchoud en place la rédaction entre 64 et 70. Mais il ne faut pas oublier que pour lui, les évangiles ne sont pas antérieurs à la fin du Ier siècle, et que conformément à la théorie de H. Delafosse, c'est Marcion qui selon lui a donné la première édition des épîtres qui portent le nom de saint Paul.

2. A part quelques courtes interpolations et gloses, tout le poème est de la même main, d'après M. Couchoud. Mais celui-ci suppose que l'auteur en aurait donné deux éditions. La première, purement prophétique, ne contenait pas les lettres aux sept églises, et se terminait à XXI, 8. La seconde, qui a pour sujet non seulement *ce qui doit arriver*, mais *ce qui est*, compensait l'addition des lettres aux églises par la suppression des chapitres XVII-XXI, 8, remplacés par une finale plus courte qui constitue actuellement les chapitres XXI, 8-XXII, 20. Il serait trop long de discuter ici des hypothèses.

quatrième évangile, lequel, déclare-t-il, est très différent de l'Apocalypse par la langue, par le style et plus encore par la doctrine).

Comment l'Apocalypse contient-elle le secret du christianisme ? Pour M. Couchoud, qui nie l'existence historique de Jésus, le christianisme n'est, on le sait, qu'une *mutation* du judaïsme, se transformant, comme les autres anciennes religions orientales et sous l'influence de causes analogues, de religion nationale en religion de mystères. Or, l'Apocalypse nous fait assister, pense-t-il, à la première étape de cette mutation : « Par une face, elle est juive encore, par l'autre déjà chrétienne. Elle répète, elle exagère les plus effrénés des rêves nationalistes d'Israël. En même temps elle offre la première ébauche, grossière encore, du mystère chrétien... Elle nous laisse aussi apercevoir chez quels hommes s'est faite la mutation : c'est chez les prosélytes et les demi-prosélytes du judaïsme. » L'émancipation des prosélytes à l'égard du judaïsme, que Paul devait rendre définitive, est, dans l'Apocalypse, encore incomplète, car leur situation y paraît réglée d'après le décret de l'Assemblée de Jérusalem (cf. Apoc., II, 24 avec le texte du décret apostolique dans les Actes des Apôtres), et les Nicolaïtes contre lesquels s'élève l'auteur dans les lettres aux églises ne seraient autres, d'après M. Couchoud, que des chrétiens pleinement libérés des pratiques alimentaires du judaïsme, c'est-à-dire des Pauliniens... D'autre part, la christologie de l'Apocalypse nous ferait assister à la première étape de cette transformation prodigieuse qui du Dieu-Jésus a fait l'homme-Jésus. Le Jésus de l'Apocalypse n'a pas eu, en effet, de vie terrestre, il n'habitera parmi les hommes qu'après les avoir jugés. C'est un personnage céleste, divin, en qui l'on peut reconnaître l'aboutissant à la fois du *Fils de l'Homme* de Daniel et d'Hénoch, du *Logos* du Livre de la Sagesse, et du *Serviteur d'Iahvé* d'Isaïe, ce dernier rédempteur des hommes par sa souffrance. Précisément, cette identification hardie du juge et du rédempteur de l'humanité est tout le christianisme, d'après M. Couchoud. « L'Apocalypse nous montre la première façon qu'on eut de concevoir l'Homme céleste comme un rédempteur. Elle est loin de celle de Paul, plus loin encore de celle des évangiles. » Le Jésus de l'Apocalypse, c'est l'Agneau céleste, immolé avant la fondation du monde (XIII, 8), puis qui a revécu, remportant la victoire sur la mort, et qui par son sang a racheté les élus de toute nation. Il n'est pas crucifié : c'est Paul qui rem-

placera l'immolation de l'Agneau divin par la crucifixion de l'Homme céleste, en attendant que les évangélistes « traduisent en légende historique l'intemporelle crucifixion que Paul avait révélée ».

Est-il besoin de réfuter de telles théories ? Le talent littéraire du Dr Couchoud, sa réelle érudition et sa puissance d'affirmation ne réussissent pas à masquer l'énorme invraisemblance de ce retournement dans l'ordre traditionnel des livres du Nouveau Testament, retournement imposé d'ailleurs par la théorie même, qui exige que les documents les plus anciens de la littérature chrétienne soient ceux où la divinité de Jésus est le plus clairement exprimée, — sans parler de l'invraisemblance plus grande encore, au simple point de vue de l'histoire, de l'explication du christianisme par une brusque mutation du judaïsme, qui se serait produite spontanément en des groupes anonymes de croyants messianistes, sans qu'il y ait eu pour la provoquer l'action d'une personnalité humaine supérieure telle que le Jésus des évangiles.

Comment, d'autre part, s'expliquer la formation de la légende évangélique, et comment a pu se constituer le récit de la vie terrestre qu'on a finalement attribuée au Dieu-Jésus, transporté du séjour céleste dans l'humanité ? Un des collaborateurs du Dr Couchoud, M. Alfaric, s'est chargé, pour sa part, de retrouver l'origine des principaux éléments qui sont entrés dans l'histoire évangélique, telle qu'elle est racontée dans l'évangile de Marc, le plus ancien de tous d'après la presque unanimité des critiques. Un premier volume donne la traduction de cet évangile, avec une longue introduction qui en détermine les caractères et l'origine. Dans un second volume, M. Alfaric, démontant, pour ainsi dire, pièce par pièce, l'œuvre de l'évangéliste, étudie, l'une après l'autre, chaque péricope, en vue de préciser l'origine des matériaux, d'ordre historique ou doctrinal, qui en constituent le fond.

Contrairement à l'opinion générale qui vante le naturel et la simplicité du second évangile, M. Alfaric y découvre une œuvre très étudiée, et pleine d'artifices raffinés. Un des traits caractéristiques en serait le goût de l'évangéliste pour les groupements ternaires, que la perspicacité du commentateur réussit à découvrir même dans les récits les plus inorganisés en apparence. Ainsi, dans la scène de la découverte du sépulcre vide. « Observons-la

de près. Nous verrons les trois femmes allant d'abord au sépulcre, puis y entrant, et enfin s'enfuyant. A l'aller, elles parlent de ce qu'elles vont voir ; à l'arrivée, elles entendent discourir un jeune homme ; au retour, elles restent muettes d'effroi. » ...Cette préférence pour les divisions tripartites est si générale dans le livre, que M. Alfaric y voit même une preuve décisive en faveur de l'unité d'auteur. Un autre trait caractéristique de l'évangile de Marc, d'après M. Alfaric, est le rôle considérable qu'y joue le symbolisme. La plupart des épisodes doivent être considérés comme des allégories, dont tous les détails ont un sens caché. Ainsi les douze corbeilles de pain qui restent après la première multiplication des pains, et les sept qu'on emporte après la seconde : les douze premières figurent apparemment les douze tribus d'Israël, les sept dernières doivent correspondre dès lors aux sept nations avec lesquelles les anciens Israélites ont été en rapport (Deut. VI, 1) ; les deux multiplications des pains se trouvent ainsi symboliser les progrès du Christianisme dans le monde juif et parmi les Gentils. Cela est si évident, paraît-il, que ceux qui ne découvrent pas ce symbolisme sont, déclare M. Alfaric, comme les Juifs qui ont des yeux pour ne point voir... Non moins aveugles sans doute ceux qui ne verraient pas dans certains textes de Marc la preuve de l'origine tardive de cet évangile. L'évangéliste fait prédire par Jésus la destruction totale du Temple : c'est donc évidemment qu'il écrivait après 70. Il met dans la bouche de Jésus une allusion aux poursuites qui seront exercées contre des disciples par les gouverneurs et les rois à cause de lui (XIII, 9) ; l'évangile ne peut donc avoir été écrit qu'à la fin du Ier siècle, car c'est alors seulement que les chrétiens ont été poursuivis comme chrétiens, à cause du Christ, par les autorités romaines. Et voici mieux ! Dans l'explication de la parabole du semeur (IV, 18-19), il est question de ceux qui ont entendu la parole, mais en qui elle a été étouffée par les soucis du siècle, la séduction de la richesse et les convoitises d'autre genre, pénétrant en eux : « Visiblement, à l'époque où ces phrases ont été écrites, la communauté chrétienne enregistrait de nombreuses défections, et celles-ci n'étaient pas dues seulement à l'effet déprimant des persécutions, mais à l'affaiblissement de l'idéal évangélique comprimé par les soucis mondains. Cette situation se comprend si le

livre a été composé vers la fin du Ier siècle ou dans les premières années du second. »...

Naturellement la valeur historique d'un tel livre, écrit à Rome, vers l'an 100, par un auteur inconnu sur des événements qui se seraient passés en Palestine trois quarts de siècle auparavant, est à priori très faible, d'autant plus que les artifices de la composition mettent en garde contre le témoignage de l'écrivain, dont la naïveté est plus feinte que réelle. Quand on y regarde de plus près d'ailleurs, déclare M. Alfaric, le récit fourmille d'imprécisions (vague des données chronologiques, topographiques), d'invraisemblances (en particulier le portrait des Douze, constamment inintelligents, n'a rien d'humain : c'est un simple schéma, un symbole factice du christianisme judaïsant, contre lequel est dirigé tout l'évangile de Marc), d'inexactitudes (jugement injuste sur les Pharisiens que l'évangéliste ne voit qu'à travers les tirades enflammées de Paul, conduite invraisemblable de Pilate). D'autre part, on constate que toute la doctrine de l'évangile est empruntée à saint Paul, dont Marc veut mettre en valeur les principales thèses en leur donnant une forme historique, et que les matériaux historiques qui constituent la trame du récit ne viennent pas d'une tradition solide, mais sont tirés de l'Ancien Testament, l'évangéliste ne faisant que transposer sous forme d'histoire des textes prophétiques.

M. Alfaric s'est surtout attaché à démontrer ce dernier point. Cette démonstration met bien en lumière son ingéniosité, et la connaissance qu'il a de l'Ancien Testament, mais je doute que l'on tienne pour convaincants la plupart des rapprochements qu'il établit. Voici un exemple au hasard. Il s'agit de l'appel des Douze. Si le Christ de Marc prend des auxiliaires pour parler et agir en son nom, c'est que Moïse avait choisi des hommes capables pour le seconder dans sa tâche. Il les prend au nombre de douze, en souvenir des douze tribus. L'appel se fait « sur la montagne en souvenir du Sinaï, d'où Moïse fit connaître la volonté de Dieu. Si Simon doit prendre le nom de Pierre, c'est comme souvenir du nouveau Sinaï ; d'autres seront les fils du tonnerre, *Boanergès*, parce que la montagne de la nouvelle Loi doit répondre à celle du désert arabique où Dieu tonnait violemment...» M. Alfaric veut bien reconnaître que certains rapprochements sont peu concluants, et il déclare les abandonner volontiers à

qui en suggérera de meilleurs, mais la thèse générale lui semble assurée. Je crois bien qu'elle lui apparaît ainsi pour des raisons à priori : quand on a décrété d'avance que les évangiles ne peuvent pas raconter une histoire vraie, il est naturel de chercher d'abord dans l'Ancien Testament les éléments de l'histoire fictive qu'ils ont dû élaborer...

J'ai déjà indiqué comment les études sur les épîtres de saint Paul, signées H. Delafosse, permettent d'éliminer la grave difficulté qu'oppose aux thèses de M. Couchoud l'existence des écrits pauliniens, les plus anciens écrits chrétiens, au dire même des critiques indépendants, dont le plus grand nombre admettent l'authenticité de la plupart des lettres traditionnellement attribuées à l'Apôtre. Pour H. Delafosse, c'est Marcion ou un disciple de Marcion qui est le principal auteur de ces lettres, dans lesquelles il a inséré simplement quelques passages authentiques de saint Paul. Voici par exemple comment H. Delafosse résume, dans le 4e volume qui vient de paraître, son opinion sur la composition de l'épître aux Philippiens : « L'épître aux Philippiens est un cours de théologie marcioniste, dans lequel deux ou trois billets de Paul aux Philippiens ont été incorporés, et qui a été plus tard neutralisé par trois gloses catholiques. » On voit la précision de l'analyse, et on ne peut s'empêcher d'admirer la confiance de H. Delafosse dans la sûreté de son coup d'œil, qui lui permet de distinguer du fond marcionite qu'avant lui personne n'avait d'ailleurs deviné, les corrections catholiques, qui se composent parfois d'un ou d'un demi-verset[1]. Quant aux rares éléments pauliniens qu'il veut bien reconnaître dans le texte actuel des épîtres, ce sont les passages non doctrinaux, ceux par exemple qui traitent de la quête pour les saints de Jérusalem, ou de divers incidents de la vie des églises. La première épître aux Thessaloniciens fait cependant exception : la rédaction paulinienne, H. Delafosse veut bien le reconnaître, y comprend la majeure partie de l'épître, et traite d'un sujet doctrinal. Dans II Thess. par contre, il n'attribue à Paul, et encore avec beaucoup de réserves, simplement parce qu'il n'y a pas de raisons décisives pour

1. Certaines de ces retouches se reconnaissent, d'après H. Delafosse, à des traces matérielles d'interprétation. Une fois des corrections catholiques admises, on considère comme telles tous les textes inconciliables avec la théologie marcionite, même si les traces de retouche n'existent pas.

lui en retirer la paternité, qu'une dizaine de versets. Dans les épîtres pastorales, seuls, bien entendu, sont authentiques quatre billets de Paul, qui n'y occupent qu'une place accessoire, et sont tout à fait étrangers, par leur contenu, au sujet propre de ces lettres, lesquelles ont été, comme toutes les autres, dans leur forme primitive, une œuvre de propagande marcionite, corrigée plus tard par des retouches catholiques. Par contre, l'épître aux Hébreux qui enseigne l'incarnation du Christ et déclare que le Dieu qui a établi la Loi mosaïque est le même qui a envoyé le Christ, combat la doctrine de Marcion, tout en lui faisant quelques concessions... D'ailleurs sa christologie n'est pas davantage paulinienne, et sa composition ne doit pas remonter plus haut que le milieu du IIe siècle.

5. On trouvera quelques données précises et solides à opposer aux thèses de M. Couchoud et de ses collaborateurs, en particulier au *panmarcionisme* de H. Delafosse, dans le livre de vulgarisation où, sous le titre un peu vague : *La parole de Dieu*, M. E. Jacquier résume et met au point ses travaux antérieurs sur le Canon et sur le Texte du Nouveau Testament. Le savant auteur ne traite pas directement de l'origine des évangiles et des écrits apostoliques, mais il précise les conditions dans lesquelles ils ont formé une collection de livres sacrés, reconnus comme tels dans l'Eglise catholique, et le fait que le Canon du Nouveau Testament était à peu près fixé dans la deuxième moitié du IIe siècle, peut être légitimement opposé aux critiques ultra-radicaux qui, reprenant des théories qu'on eût pu croire définitivement périmées, renvoient au premier ou au second quart du IIe siècle la publication de la plupart des livres du Nouveau Testament. Quant à Marcion, M. Jacquier montre fort bien, en s'appuyant sur les conclusions très nettes de savants comme le regretté Mgr Batiffol et M. Puech, que le Canon publié par Marcion est peut-être le plus ancien dont on ait gardé le souvenir, mais qu'il suppose précisément qu'il y avait déjà une tendance, tout au moins, à mettre certains livres chrétiens sur le même pied que l'Ancien Testament et à constituer un Nouveau Testament : Marcion s'est contenté de faire un choix parmi ces livres, de rejeter ceux qui ne s'accordaient pas avec sa théologie propre, spécialement avec son antijudaïsme, et de constituer un recueil des autres, après les avoir expurgés et adaptés à ses idées particulières. — Non moins

claire, non moins précise, non moins riche en données solidement établies, la seconde partie du livre de M. Jacquier, consacrée à l'histoire du texte du Nouveau Testament, sera peut-être moins abordable, et ne présentera sans doute pas un égal intérêt pour le grand public auquel s'adresse la collection « La vie chrétienne » dans laquelle est publié l'ouvrage. Nulle part cependant on ne pourra trouver, pour s'initier à la critique textuelle du Nouveau Testament, un exposé élémentaire plus satisfaisant. Ceux qui auront pris la peine de lire, ou plutôt d'étudier ce volume avec l'attention qu'il réclame, seront certainement fortifiés dans leur conviction, que dans le texte des livres du Nouveau Testament, tel que l'Eglise nous le présente aujourd'hui, nous possédons vraiment la *Parole de Dieu.*

6. Je devrais insister ici sur l'ouvrage de M. Lepin : *Le Christ Jésus, son existence historique et sa divinité*, dont la première partie constitue la plus complète et la plus solide réfutation des théories du Dr Couchoud, si ce beau travail n'avait été présenté déjà aux lecteurs de la *Revue* dans un article spécial. Si M. Lepin avait connu les arguments nouveaux que M. Couchoud prétend tirer de l'Apocalypse en faveur de sa thèse, il n'aurait pas eu plus de peine à en montrer le caractère fallacieux qu'il n'en a eu à rétablir l'exacte signification des quelques textes des épîtres pauliniennes où l'auteur du *Mystère de Jésus* a pensé trouver la preuve que le Christ de saint Paul était un être purement céleste, et que sa crucifixion, en particulier, qui joue un si grand rôle dans la théologie de l'Apôtre, n'est point un événement de l'histoire, mais se passe dans la sphère de l'intemporel. — La seconde partie du livre de M. Lepin, consacrée, on le sait, à prouver la messianité et la divinité de Jésus, vise principalement les idées de M. Loisy. C'est une discussion d'ordre directement apologétique, mais qui touche à de nombreux problèmes d'exégèse et de théologie biblique. Si la réfutation des théories rationalistes y tient une grande place, réfutation qui s'attache d'abord à montrer l'invraisemblance d'ensemble de ces théories, pour s'attaquer ensuite en détail à chacun des arguments sur lesquels on les appuie, on y trouve aussi un exposé positif rapide, mais clair et précis, de la christologie de saint Paul, de saint Jean, et des évangiles Synoptiques d'où il ressort, pour tout esprit non pré-

venu, que la croyance à la transcendance du Christ a été l'élément essentiel de la foi chrétienne dès le début, au lieu d'être, comme le supposent la plupart des critiques libéraux, le terme d'un développement progressif de cette foi.

7. Les lecteurs de la *Revue* n'ont pas oublié l'étude consacrée aux idées du P. Jousse par M. Chaîne, professeur aux Facultés catholiques de Lyon[1]. Le volume, luxueusement édité, que le R. P. vient de consacrer aux *Récitatifs rythmiques parallèles chez les Rabbis d'Israël*, et qui se présente comme un essai d'application de la méthode définie dans les *Etudes de psychologie linguistique*, est-il de nature à satisfaire aux desiderata présentés par M. Chaîne ? Démontre-t-il l'existence dans les milieux palestiniens, au début de l'ère chrétienne, de ce style oral, dont le P. Jousse a formulé les lois ?... L'ouvrage s'ouvre par une introduction qui, partant du principe que les Rabbis d'Israël donnaient leur enseignement oralement, et rythmiquement afin de faciliter la mémorisation, expose le mécanisme de ces scèmes rythmiques, formés de récitatifs parallèles, réunis en groupes binaires, ternaires ou même plus complexes. Il y avait, selon le P. Jousse, « des parallélismes-clichés transmis par une tradition millénaire », puis des schèmes rythmiques types, qui rendaient plus aisé le travail de la mémoire, et non moins celui de la composition, en fournissant comme des moules dans lesquels le maître pouvait couler son enseignement. Enfin, dans ces récitatifs parallèles, des « mots d'appel » grâce auxquels le développement se faisait, souvent, sans logique rigoureuse, simplement par des « accrochages verbaux »... A l'appui de cette thèse, le P. Jousse présente cinquante à soixante courts passages extraits du Talmud, en consacrant à chacun d'eux, n'eût-il que deux lignes, une page entière, et en soulignant les mots caractéristiques par une impression en rouge. Par exemple :

Récitatif I

1. Quiconque *observe* la Torah alors même qu'il est *Pauvre*,
2. Celui-là finira par l'*observer* alors même qu'il sera *Riche*.

Récitatif II

1. Quiconque *abolit* la Tôrah alors même qu'il est *Riche*,
2. Celui-là finira par l'*abolir* alors même qu'il sera *Pauvre*.

1. *Revue Apologétique*, janvier et février 1930.

La portée de ces rapprochements est-elle aussi grande que le pense le P. Jousse ? On en peut douter. Certes on en pourra tirer quelques conclusions plus précises en ce qui concerne le parallélisme hébraïque dans la poésie du genre *Proverbe*. Mais d'abord il semble difficile d'appuyer sur une cinquantaine d'exemples des conclusions applicables à l'ensemble de l'immense littérature talmudique. Et surtout les exemples réunis dans ce volume sont tous des maximes ou proverbes, appartenant par conséquent à un genre littéraire, qui, en tous pays, affectionne le parallélisme synthétique ou antithétique. Il convient donc d'attendre, pour apprécier la portée de sa méthode, que le P. Jousse ait étendu son enquête, comme il l'annonce, aux autres genres littéraires : paraboles, mystères, apocalypses, prières, histoire, qui figurent dans le Talmud ; on sera alors en mesure d'apprécier si vraiment, d'une façon générale, l'enseignement des Rabbis d'Israël répond, dans sa forme, aux règles du style oral, telles que les a formulées le R. P.... Ceci même fût-il établi, il resterait encore à étudier dans quelle mesure on peut appliquer ces mêmes règles aux évangiles et aux autres livres du Nouveau Testament, et à résoudre les objections qu'a fait valoir M. Chaîne contre cette application, telle que l'a esquissée le P. Jousse dans son premier travail.

L. VENARD.

Chronique d'Histoire Religieuse Moderne

1. Dom Poulet, *Histoire de l'Eglise*. 4[e] édit. Tome I, 654 pages ; tome II, 684 pages. Deux fascicules de tableaux chronologiques et synoptiques. Paris, Beauchesne, 1930.
2. Elie Maire, *Histoire des Instituts religieux et missionnaires*. Paris, Lethielleux, 1930. In-8, xii-344 pages. Prix : 25 francs.
3. Pietro Pomponazzi, *Les causes des merveilles de la nature ou les Enchantements*. Première traduction française avec une introduction et des notes par Henri Busson. Collect. Les Textes du christianisme. Paris, Edition Rieder, 1930. In-8, 296 pages. Prix : 25 francs.
4. Marc Chassaigne, *Etienne Dolet. Ames et visages d'autrefois*. Collection publiée sous la direction de M. Emile Magne. Paris, Albin Michel, 1930. In-8, 350 pages. Prix : 25 francs.
5. G. Constant, *La Réforme en Angleterre*. I. *Le schisme anglican, Henri VIII* (1509-1547). Paris, Perrin, 1930. In-8, vi-778 pages. Prix : 50 francs.
6. Rév. H.A. Moreton, *La Réforme anglicane*. Préface de Lord Halifax. Paris, Les Œuvres représentatives, 41, rue de Vaugirard, 1930. In-8, xxxii-348 pages. Prix : 30 francs.
7. Father Cuthbert, *O.S.F.C., The Capuchins. A contribution to the History of the Counter-Reformation*. Londres, Sheed and Sharp. 2 vol. in-8, 475 pages. Prix : 15 sh.
8. P. Godefroy, O. M. C., *Pages d'Histoire franciscaine. La chronique des Frères mineurs capucins de Châtillon-sur-Seine*. Paris, Librairie Saint-François d'Assise, 1930. In-8, 78 pages. Prix : 12 francs.
9. Fr. Bruno de J. M., carme déchaux, *Saint Jean de la Croix*. Préface de Jacques Maritain. Paris, Plon, 1929. In-8°, 34,482 pages. Prix : 40 francs.
10. Mgr J.-M. Vidal, *Henri de Sponde, recteur de Saint-Louis-des-Français, évêque de Pamiers* (1568-1643). T. III de la Bibliothèque Saint-Louis-des-Français, à Rome. Paris, Picard, 1929. In-8, vi-268 pages.

11. Alain de Solminihac, *Lettres et Documents* publiés par l'abbé Eugène Sol, avec une lettre-préface de Mgr Giray. Cahors, Dersaud, 1930. In-8, xxx-754 pages. Prix : 45 francs.

12. Alex Feron, *La vie et les œuvres de Ch. Maignart de Bernières* (1616-1662). L'organisation de l'assistance publique à l'époque de la Fronde. Rouen, Lestringant, 1930. In-8, 428 pages.

13. Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fuerstlichen Absolutismus von der Wahl Innocenz' X dis zum Tode Innocenz' XII* (1644-1700). Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1930. In-8, 1re partie, xviii-669 pages. Prix : 18 mks ; 2e partie, xxxvi, 170-1226 pages. Prix : 18 mks.

14. *Les dernières années de Bossuet. Journal de Ledieu.* Nouvelle édition par Ch. Urbain et E. Levesque. Tome II. Paris, Desclée, 1929. In-8, 512 pages.

15. Georg Hofmann, S. J., *Griechische Patriarchen und Römische Päpste.* Untersuchungen und Texte, Tome II, 2e partie, *Patriarch Athanasios Patellaros ;* 3e partie, *Patriarch Kyrillos Kontaris von Berröa.* Nos 63 et 64 des *Orientalia christiania* (vol. xix-2, xx-1). Rome, Institut des Etudes orientales, 1930. In-8°, 205-280 pages et 16-80 pages. Prix : 22 lires chaque fasc.

16. H. Riondel, *Une page tragique de l'histoire religieuse du Levant. Le bienheureux Pierre Gomidas de Constantinople, prêtre arménien et martyr.* Paris, Beauchesne, 1929. In18, xlviii-200 pages.

1. — *L'Histoire de l'Eglise* de dom Poulet a atteint sa quatrième édition ; c'est dire quel succès elle a obtenu. Cette nouvelle édition ne reproduit pas purement et simplement les précédentes. Le texte en a été soigneusement revisé et amendé ici et là ; le plus grand nombre des fautes d'impression qui avaient échappé une première fois, ont disparu. La bibliographie a été mise à jour. Tandis que le tome premier s'enrichit d'un chapitre très utile sur les sources de l'histoire ecclésiastique, le deuxième s'augmente de deux chapitres, l'un sur les événements les plus récents, l'autre sur le protestantisme contemporain, d'un lexique biographique comprenant des notices sommaires mais précises sur des personnages notables qui n'ont pu qu'être cités au cours de l'exposé. Bref, l'auteur n'a rien négligé pour que

son ouvrage soit vraiment un manuel, c'est-à-dire un livre clair, concis autant que riche de renseignements ; il a ce grand mérite d'avoir en même temps fait une œuvre qui se lit avec agrément. Il faut l'en féliciter et savoir gré à son éditeur de n'avoir rien négligé pour l'aider dans sa tâche.

2. — M. Elie Maire aurait pu nous donner sur les ordres, congrégations, et instituts religieux le précieux manuel qui nous manque à côté des *Histoires de l'Eglise*, s'il avait suivi une méthode plus rigoureuse dans l'ouvrage qu'il a publié sous le titre : *Histoire des Instituts religieux et missionnaires*. Il lui eût suffi d'être, ici ou là, plus bref, plus précis, de donner une bibliographie où il eût davantage tenu compte de la valeur respective des ouvrages à citer ; il dresse souvent cette bibliographie un peu au hasard de ses souvenirs qui sont d'ailleurs riches. Certains livres auraient pu être omis, d'autres plus importants auraient dû être signalés. Mais il ne visait pas à nous donner ce manuel. Ce qu'il s'est proposé et il nous l'a dit lui-même, c'est servir la cause des jeunes. « Eviter aux cadets les déconvenues touchantes et fâcheuses de certains aînés travaillés par l'appel divin et s'en allant à l'aveugle frapper à des portes contre-indiquées, équivaudrait, dans sa pensée, à écarter de leur âme ou de leurs pas des déceptions possibles, des retards imprévus, des pertes de temps sèches » (p. IX). Il a songé en outre aux prêtres du ministère qui ont besoin d'être informés pour orienter l'un ou l'autre vers la vie religieuse qui lui convient. A ce point de vue, le livre présent rendra d'utiles services. En montrant en même temps combien fut bienfaisante l'action des religieux, M. Maire a fait du même coup bonne œuvre apologétique.

3. — Pietro Pomponazzi (1462-1524), médecin originaire de Padoue, qui fut professeur, d'abord, dans sa ville natale, puis à Bologne, représente dans la Renaissance italienne le courant aristotélicien. Disciple d'Aristote, il l'est à ce point que, s'il fait extérieurement profession de christianisme, il est au fond entièrement attaché à la doctrine du Maître ; il est païen de pensée, de sentiment. Des nombreux ouvrages qu'il a composés, il en est un qui fut particulièrement célèbre, le *De naturalium effectuum admirandorum causis, sive de incantationibus* qui fut achevé à

Bologne en 1520 et imprimé pour la première fois à Bâle en 1556. Le problème essentiel qui y est abordé est celui du surnaturel : est-ce que les miracles existent ? peut-on en obtenir par la prière ? y a-t-il des anges et des démons ? le monde n'est-il pas exclusivement conduit par des forces qui agissent d'une manière nécessaire ? Tout en déclarant retenir intégralement l'enseignement de l'Eglise catholique, Pomponazzi lui oppose celui d'Aristote et il s'efforce de donner du miracle une explication naturelle, explication qu'il emprunte à la science de son temps, voire à l'astrologie.

M. Busson nous donne de ce traité qui ne fut imprimé que deux fois (la deuxième édition parut à Bâle en 1567), une traduction qu'il publie dans une collection : *Les Textes du christianisme.* Ce titre est assez imprévu sur la première page d'un livre dont le but réel sinon avoué est de ruiner quelques-uns des fondements du christianisme et qui fut, pour cette raison, inscrit dans le catalogue de l'Index en 1596. D'ailleurs, le traducteur montre dans son introduction comment, avant même d'être imprimé, et surtout après, cet ouvrage orienta beaucoup d'esprits vers le scepticisme ; il inspira presque tous ceux qui, aux XVIe et XVIIe siècles, firent profession d'athéisme. Est-ce pour qu'il continue à exercer en notre temps sa pernicieuse influence qu'il paraît dans une collection où figurent les *Actes des Apôtres* traduits par M. Loisy ? le *Quatrième Evangile* et les *Ecrits de saint Paul* traduits et commentés par un certain M. Delafosse derrière lequel se dissimulait M. Turmel ? Voulait-on servir l'érudition en rendant accessible un texte rare, il eût été plus conforme à ses méthodes d'en donner une nouvelle édition. Les historiens savent encore assez le latin pour comprendre les écrivains de la Renaissance.

4. — M. Marc Chassaigne, le spécialiste bien connu des causes célèbres qui ont été exploitées contre l'Eglise catholique, est venu à celle d'Etienne Dolet, après celles du chevalier de la Barre et de Calas.

De l'enquête consciencieuse à laquelle il s'est livré sur celui dont on a fait une malheureuse victime de l'intolérance cléricale, il résulte tout d'abord que Dolet ne fut jamais qu'un médiocre personnage. Grammairien sans horizon, il fut un admira-

teur fanatique de Cicéron que lui révéla à Padoue Simon de Villeneuve, un disciple de Longueil (comment M. Chassaigne peut-il faire mourir celui-ci (sous le froc d'un capucin ?) en 1522 (*sic*). Son insupportable vanité le conduisit à mépriser ceux de ses contemporains, fût-ce un Erasme, qui ne partagèrent pas son culte, disons son idolâtrie, pour l'orateur latin ; sans grande originalité, il tira des leçons de son maître sinon tout, du moins le meilleur de ce qu'il publia sur Cicéron.

Dolet arriva à Lyon en 1535, à l'âge de 26 ans, après avoir plus ou moins fait à Toulouse des études de droit. D'auteur il devint imprimeur ; il réussit en peu de temps à indisposer d'abord, puis à tourner complètement contre lui tous les maîtres imprimeurs de Lyon. Commença-t-il par nouer d'amicales relations avec les littérateurs les plus en renom de son temps, un Rabelais, un Marot par exemple, il finit toujours par se brouiller avec eux. D'un caractère violent et emporté, Dolet se prit de querelle, le 31 décembre 1536, pour des raisons très peu honorables, avec un jeune homme, Henri Guillot, surnommé Compaing, et, au cours de la rixe qui éclata, il le tua. Poursuivi, il obtint, grâce à l'intervention de Marguerite de Navarre et de quelques amis, des lettres de rémission du roi ; le Parlement lui laissa la liberté, mais refusa de les entériner, les jugeant subreptices.

Vivant au temps où la Réforme se répandait en France, Dolet ne lui appartint pas. Il continua plutôt la tradition païenne de quelques humanistes de la Renaissance, tradition qu'il avait trouvée à Padoue. Profondément sceptique, il fut, à juste titre, considéré comme athée. Il était d'ailleurs très ignorant des choses religieuses. « Dolet, j'en suis sûr, écrit M. Chassaigne, n'a jamais réduit ses idées en système ; pourtant, à cette date, le système se tient. C'est le panthéisme des anciens, mais plus brutal, mais dépouillé des prestiges de la poésie dont il s'enveloppait en mythes harmonieux ; un panthéisme sec et dur d'où sont exclues ces fleurs idéales qui en cachent souvent la texture âpre et nue. Dans la nuit sans lueur où se débat sa pensée, une seule certitude soutient Dolet, celle de son propre génie ; une seule espérance, peu logique, celle de la gloire. « Seul l'aiguillon de la gloire, écrit Dolet, nous fait surmonter les périls, seul il nous donne l'énergie d'accomplir les rudes travaux » (p. 183). Sa passion pour la

gloire ne l'empêche pas d'avoir les appétits les plus vulgaires. Quoi d'étonnant qu'il ait été suspect à tous, dans les milieux réformés aussi bien que dans les milieux catholiques ? Calvin, entre autres, avait pour lui rien moins que de l'estime.

Imprimeur, Dolet publie d'abord ses propres œuvres, puis des traductions des auteurs anciens, des écrits d'auteurs contemporains. A partir de 1542, des ouvrages suspects de propager l'hérésie sortirent de ses presses ; ouvrages doctrinaux, poèmes, traductions de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cela causa sa perte. Des poursuites ouvertes contre lui conduisirent l'Official de Lyon à le livrer au bras séculier ; elles l'auraient mené à l'échafaud sans l'intervention de François Ier ; car le Parlement ne lui pardonnait pas de s'être soustrait à sa sentence après le meurtre de Compaing. Mais Dolet fut à peine délivré qu'il récidiva ; des ballots de livres hérétiques sortis de sa boutique furent saisis. De nouveau arrêté, il s'évada ; cette évasion était, aux yeux des juges du temps, un crime qui s'ajoutait aux autres. Retrouvé, Dolet fut incarcéré. Cette fois la clémence royale ne le protégea plus. Après avoir attendu de longs mois en prison, il fut exécuté le 3 août 1546, âgé de 37 ans, « coupable de blasphème, sédition, exposition de livres prohibés et damnés ». Il mourut après avoir, sur l'injonction du bourreau, désavoué ses erreurs.

M. Chassaigne conclut très justement : « Ce supplice, tout dominé par la crainte du scandale, fut aux yeux des contemporains l'aboutissement d'une scandaleuse existence. Nulle voix discordante ou presque : Dolet n'a pas été condamné par une Eglise, ni par un parti, pas même par une institution, car le Parlement ne fut que l'interprète du décri général, mais par son temps. Pourquoi faire porter à l'un plutôt qu'à l'autre la responsabilité d'une sentence où tout le monde a sa part ? » (p. 345.)

Volontiers nous félicitons M. Chassaigne de cette nouvelle œuvre de bonne foi et de science étendue qui, en jetant une grande lumière sur l'affaire Dolet, est une utile contribution à l'histoire de la Renaissance et de la Réforme en France. Il nous permettra toutefois d'exprimer le regret qu'il n'ait pas enrichi son ouvrage d'une liste des ouvrages d'Etienne Dolet, surtout d'une table des matières plus développée et d'une table alphabétique des noms

propres qui eussent permis de retrouver beaucoup des précieux renseignements qu'il a insérés dans son texte et dans ses notes. Ajoutons que des illustrations très intelligemment choisies ajoutent à l'intérêt de son livre.

5. — M. Constant est, depuis longtemps, un familier de l'histoire religieuse de l'Angleterre au XVIe siècle. Dans le temps même où il préparait sur la Réforme en Allemagne les travaux considérables qu'il a présentés comme thèse pour le doctorat ès-lettres, travaux dont nous avons parlé ici même[1], il étudiait la révolution religieuse dont l'Angleterre fut le théâtre à la même époque. Les savants mémoires qu'il publiait dans divers recueils scientifiques, apportaient les conclusions des enquêtes qu'il poursuivait dans des documents et ouvrages, enquêtes très minutieuses et très approfondies comme toutes celles auxquelles il nous a accoutumés. Ces mémoires étaient des chapitres détachés d'un ouvrage d'ensemble qu'il se proposait de consacrer à ce sujet si important, ouvrage qui serait d'autant mieux accueilli chez nous qu'en dehors du livre de M. l'abbé Trésal paru en 1908, nous n'avons aucune étude synthétique de valeur. C'est le tome premier de cet ouvrage qui nous est offert aujourd'hui en un volume in-8 de 780 pages. Que nos lecteurs ne s'effraient point ! Le volume se divise en deux parties : l'une de 280 pages est réservée uniquement à un récit des plus intelligemment composé, écrit d'une plume vive, alerte, élégante ; l'autre, de 400 pages, comprend toutes les notes où sont réunis les trésors d'une prodigieuse érudition, la plus solide base scientifique qui puisse être ; au chercheur intelligent et consciencieux qu'est M. Constant, rien n'a échappé de tout ce qui dans les littératures anglaise, allemande, française, italienne ou espagnole, était susceptible de l'informer, de l'éclairer. Il n'est qu'une chose que je regrette : c'est qu'ayant pris le bon parti de rejeter au terme de son exposé toutes les notes, l'historien ne les ait pas réunies dans un volume distinct ; on les eût ainsi consultées plus aisément.

Ce tome premier de cette histoire de la Réforme en Angleterre a pour sujet le schisme anglican sous Henri VIII. Une première idée sur laquelle M. Constant insiste avec justes raisons, est que le schisme n'est pas le simple résultat du divorce du roi

1 Voir la *Revue Apologétique*, janvier 1927, p. 23.

d'Angleterre. Il a eu des causes autrement profondes dans l'esprit de nationalité qui s'est développé, tandis que s'affaiblissait l'autorité pontificale, dans les attaques que dirigèrent contre l'Eglise, Wiclif d'abord, les humanistes ensuite, surtout dans les dispositions anticléricales qui se développèrent au sein du peuple anglais, dispositions qui se traduisirent dans les résolutions d'un Parlement très hostile à toute juridiction ecclésiastique. Le schisme vint de l'entente qui s'établit entre le souverain et la nation pour résister au Saint-Siège. « L'œuvre de la Réforme en Angleterre fut une œuvre d'entente, une œuvre combinée du Parlement et du roi... Henri n'a pas créé les facteurs de la révolution religieuse ; mais il en a usé avec un sang froid et un calcul dignes du *Prince* de Machiavel. Les besoins de son peuple, ses passions, ses griefs, son esprit national même, il les tourna à son profit ; tout dut tendre à ses propres desseins » (p. 16). De ses desseins, le premier fut d'obtenir du pape son divorce avec Catherine d'Aragon. « Les résistances de Clément VII le jetèrent du côté hostile à l'Eglise et la balance pencha pour le schisme. » Et l'historien de nous décrire l'évolution qu'ouvre la rupture avec Catherine d'Aragon et que clôt la sentence de divorce prononcée par Cranmer, l'archevêque de Canterbury. Le souverain brise alors complètement avec le pape ; il s'érige en chef suprême de l'Eglise d'Angleterre, retenant en sa main l'autorité spirituelle comme il a déjà l'autorité temporelle. La grande majorité de la nation s'incline. A la fin de 1534, le schisme est consommé. « La défection est générale, absolue, complète et ne peut s'expliquer que par les causes latentes dont nous avons parlé. Tout un clergé, tout un peuple ne deviennent point schismatiques d'un seul coup par la volonté d'un homme, cet homme fût-il le plus absolu potentat de la terre, s'il n'existe tout un ensemble de raisons qui rendent possible cette révolution religieuse » (p. 73).

De son autorité spirituelle, Henri VIII use pour anéantir en Angleterre toute vie monastique : les monastères auraient pu être des foyers de résistance ; d'ailleurs, ils sont riches, et la cupidité royale trouve son compte à leur destruction. Le prétexte invoqué est l'immoralité des moines. Tout en reconnaissant l'existence de certains abus, M. Constant montre combien ont

été exagérées les accusations portées, accusations que d'ailleurs les historiens refusent aujourd'hui d'accepter dans leur intégralité. Il dépeint l'œuvre tyrannique et injuste qu'accomplirent les agents du roi en supprimant les monastères ; il insiste très justement sur les ruines intellectuelles, morales, religieuses autant que matérielles qu'entraîna la destruction des couvents.

Pour résister à la volonté du prince et demeurer malgré lui fidèlement attaché au chef de l'Eglise romaine, il n'y eut que quelques rares opposants. L'historien met en un singulier relief les belles et nobles figures de Fisher, l'évêque de Rochester, de Thomas More, chancelier d'Angleterre, qui préférèrent mourir sur l'échafaud plutôt que de reconnaître la suprématie royale. A côté d'eux il place Réginald Pole qui réussit à trouver un refuge sur le continent et mit son activité au service du pape pour tenter vainement, il est vrai, de coaliser contre le souverain schismatique l'empereur Charles-Quint et le roi de France, François Ier.

Henri VIII trouva, par contre, pour servir ses ambitieux desseins, une majorité considérable ; elle n'était pas cependant homogène : elle se décomposait en un parti avancé qui s'orientait dans un sens protestant, un parti modéré à qui il suffisait d'avoir secoué l'autorité romaine et qui tenait à garder le dogme, les rites, la discipline du catholicisme. Les chefs du premier parti furent Thomas Cromwell et Cranmer, les principaux conseillers d'Henri VIII dans l'affaire du schisme ; ceux du parti modéré, qu'on appelait les Henriciens, furent Tunstall, Bonner, Stokesley et surtout Gardiner. Ce fut grâce à ces derniers et grâce au roi qui n'eut jamais la moindre sympathie pour le luthéranisme que l'Angleterre demeura catholique aussi longtemps que Henri VIII gouverna. Le souverain put, quand il se crut particulièrement menacé par François Ier et Charles V, se rapprocher des princes luthériens d'Allemagne, conclure avec eux une alliance, mais ce fut une alliance politique et non un accord religieux comme l'auraient souhaité Cromwell et Cranmer.

Etait-ce possible, se demande M. Constant dans les dernières pages de son livre, de rêver d'une Eglise schismatique dans une Europe agitée par la lutte des opinions, bouleversée par la grande révolution religieuse du XVIe siècle ? Ne devait-on pas aboutir presque fatalement à l'hérésie ? Déjà, en dépit des mesures ri-

goureuses de Henri VIII, les idées luthériennes ont pénétré en Angleterre ; elles vont se propager sous le règne du jeune Edouard VI. M. Constant nous décrira leur progrès, leur triomphe dans un tome second, qu'il ne fera pas trop attendre à notre impatiente curiosité, nous l'espérons bien.

6. — C'est un autre travail sur la Réforme anglicane au XVI[e] siècle que nous présente le Rév. Moreton dans une thèse de doctorat ès-lettres qui fut soutenue à la Faculté des Lettres de Besançon. Il comprend l'étude des règnes de Henri VIII, Edouard VI, Marie Tudor et le commencement de celui d'Elisabeth jusqu'à l'établissement définitif de l'Eglise anglicane. Si l'auteur se rencontre en l'un ou l'autre point avec M. Constant, il s'en sépare aussi ; car il est anglican, très attaché à son Eglise, et il en défend les positions. L'une de ses idées essentielles est que l'Eglise anglicane est catholique sans qu'elle soit romaine ; sous-jacente dans tout l'ouvrage, elle apparaît le mieux dans le chapitre qui a pour objet de démontrer que les 39 articles publiés par Elisabeth ne sont pas protestants et s'accordent avec les croyances fondamentales de l'Eglise catholique ; j'avoue qu'en dépit de son exégèse, M. Moreton n'a pas réussi à me convaincre.

Il ne peut être question de discuter dans les limites de ce compte rendu toutes les assertions du livre ; je me bornerai à cette remarque qu'ici et là l'auteur paraît, involontairement sans doute, trop dominé par ses opinions antiromaines. Je citerai, en exemple, les pages où il apprécie la conduite du pape Clément VII dans l'affaire du divorce. Que cette conduite n'ait pas été précisément celle d'un héros, soit ; la situation était d'ailleurs des plus difficiles. Mais comment M. Moreton peut-il écrire (p. 50) : « Le pape ne fut pas autre chose qu'un instrument tantôt entre les mains de celui-ci, tantôt entre les mains de celui-là, disposé à satisfaire celui dont il dépend pour le moment, et puisque, en fin de compte, c'est le roi d'Espagne, neveu de la reine d'Angleterre, qui a le plus grand pouvoir, sur le pape, la dispense doit être refusée à Henri. » N'est-il pas certain pourtant que des raisons religieuses et non des politiques dictèrent à Clément VII sa sentence ? Ce n'est pas davantage pour des nécessités politiques que l'affaire fut évoquée à Rome : les causes des princes, qui sont des causes majeures, ressortissaient toujours au chef de

l'Eglise ; seules, des considérations politiques avaient conduit le pontife à consentir tout d'abord à la laisser juger en Angleterre, par des légats pontificaux, d'ailleurs. Pourquoi passer pour ainsi dire sous silence la cruelle répression dont furent victimes les catholiques sous Elisabeth (voir p. 256), tandis qu'est dénoncée l' « horrible persécution » de Marie Tudor (p. 127).

La documentation de M. Moreton est étendue ; elle n'est pourtant pas complète comme elle aurait dû l'être[1]. Nous ne faisons pas, bien entendu, grief à l'auteur de n'avoir pas consulté le livre de M. Constant qu'il signale, et qui paraissait en même temps que le sien ; mais pourquoi n'a-t-il pas utilisé les fragments qui en ont paru soit dans la *Revue des Questions Historiques*, soit dans la *Revue Historique* ? Pourquoi surtout, ne s'est-il pas servi de l'important mémoire : *La transformation du culte anglican sous Edouard VI* publié en 1911 dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, mémoire qui éclaire singulièrement le problème des ordinations anglicanes étudié d'une manière incomplète dans l'appendice. De même n'ai-je pas vu qu'il ait été fait usage du remarquable article de dom Ancel sur *La réconciliation de l'Angleterre avec le Saint-Siège sous Marie Tudor* paru dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* en 1909.

Sans retenir les conclusions de M. Moreton, nous n'en rendrons pas moins hommage à l'effort qu'il a accompli pour atteindre la vérité. Son livre permettra aux catholiques de mieux connaître des positions de la *High Church* dans la question des origines du Schisme anglican.

7. — Les Capucins ont été, avec les Jésuites, les meilleurs ouvriers peut-être de la restauration catholique qui s'effectua en Europe aux XVIe et XVIIe siècles. Appartenant à la grande famille franciscaine, ils ont dû leur existence à des religieux de l'Observance qui désirèrent suivre plus strictement la règle de saint François, surtout en ce qui avait trait à la pauvreté. Certes, Mathieu de Basci, Louis et Raphaël Tenaglia de Fossombrone n'avaient pas l'intention de créer un nouvel institut quand ils

1 Est-ce une certaine inexpérience de l'histoire ecclésiastique qui a conduit M. Moreton à parler p. XX (Index) et p. 144, du concile *Milenitan* qu'il appelle en note le concile de *Milevis*, alors qu'il s'agit du *concilium Milevitanum*, le concile de Milève. Le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue n'est pas de la fin du XIIIe siècle; il fut achevé en 1324. La liste d'errata déjà bien copieuse aurait pu encore être enrichie.

s'évadèrent de leurs couvents pour mener, revêtus d'un costume plus austère, une vie d'ermites, n'attendant leur subsistance que de l'aumône quotidienne. Mais les événements dépassèrent leurs prévisions et tantdis qu'en 1536 Mathieu Basci rentrait dans l'Observance pour y mourir, ses compagnons continuèrent à former un groupement autonome qui devint une force considérable pour l'Eglise.

C'est l'histoire de l'origine des Capucins, de leur développement, de l'action qu'ils ont exercée, aux XVIe et XVIIe siècles, pour combattre l'hérésie et ranimer la vie religieuse, que nous expose le Père Cuthbert, un spécialiste des premiers temps de la vie franciscaine. Il montre très bien à quelles oppositions se heurtèrent ces amants de la divine pauvreté quand ils voulurent suivre à la lettre les prescriptions de leur bienheureux père, les appuis qu'ils rencontrèrent pour triompher des obstacles que leur suscitèrent les Observants ; il suit leurs progrès du jour où Clément VII, en 1528, les autorisa à former leurs premières maisons jusqu'à celui où il fallut bien que le Saint-Siège consentît, sous la poussée de leur vie intense, à lever l'interdiction portée de dépasser les frontières de l'Italie et à les laisser franchir les monts. Des couvents furent alors fondés en France (1574), en Espagne (1578), dans les Pays-Bas (1585), en Allemagne (1593). Bientôt il ne leur suffit plus de réparer dans les pays catholiques les désastres qu'y a causés l'hérésie protestante ; il faut qu'ils se rendent dans les pays musulmans ou infidèles comme la Turquie, la Perse, l'Inde, l'Egypte, pour y prêcher la foi chrétienne. Avec un rare talent, le Père Cuthbert brosse un tableau de leur activité qui fut si féconde.

En débrouillant cette histoire parfois bien confuse dans ses origines surtout, quand il s'agit des longs et pénibles différends avec les Observants, l'auteur a l'art de mettre en pleine lumière les principaux personnages des XVIe et XVIIe siècles qui jouèrent un rôle important. Son livre ressemble à une galerie de portraits. N'aurait-il pu s'enrichir de quelques-uns encore ? Le Père Cuthbert parle beaucoup du Père Joseph, l'Eminence grise (et non le cardinal gris, comme il le dit par erreur) ; j'aurais souhaité qu'il lui eût rendu mieux justice en mettant davantage en relief sa réelle action pacificatrice, action encore trop peu con-

nue ; il insiste avec raison sur le Père Hyacinthe de Casal, sur le Père Valeriano Magni pour qui il professe une admiration que je n'aurais pas tout à fait au même degré ; pourquoi ne donne-t-il qu'une indication sommaire (p. 302) sur le Père Alexandre de Hales, un capucin de grand mérite qui, comme ceux que je viens de citer, fut très mêlé aux affaires politiques de son temps et y servit excellemment des intérêts religieux ?

Quoi qu'il en soit, cette nouvelle histoire des Capucins vient très opportunément rappeler l'extraordinaire activité qu'ont déployée ces fils de saint François dans le premier siècle de leur existence ; elle rendra le grand service d'orienter les travailleurs dans des recherches plus approfondies qu'il faut encore entreprendre pour la bien connaître. A ce point de vue, l'étude des sources publiée en appendice leur sera très utile ; pourquoi n'est-elle pas accompagnée d'une table des ouvrages cités au cours de l'ouvrage ?

8. — Après nous avoir fait l'histoire des Cordeliers de Châtillon-sur-Seine[1], le Père Godefroy nous donne celle des Capucins qui y arrivèrent en 1626, y fondèrent un ermitage en 1633, un couvent en 1636. Elle est marquée de peu d'épisodes saillants jusqu'à la destruction du monastère en 1791. Il n'était pas inutile cependant qu'elle fût contée ; car il importe de garder le souvenir de ceux qui ont été des ferments de vie spirituelle dans notre France. Le Père Godefroy nous la donne avec sa clarté et son érudition coutumière, à laquelle Mgr Prunel a rendu hommage dans une sympathique préface.

9. — En Espagne, dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, un homme de Dieu, Jean de la Croix, fut, lui aussi, animé du désir de mener dans la solitude la vie la plus pauvre qui fût ; il était sur le point d'abandonner l'ordre des Carmes où il était entré, pour se retirer dans une chartreuse, quand il rencontra sainte Thérèse ; les conseils de la grande réformatrice du Carmel le déterminèrent à demeurer dans son ordre et à satisfaire les aspirations de son âme en revenant à la pratique scrupuleuse de la règle primitive. Le Père Jean de la Croix trouva des imitateurs et ainsi se créa la branche des Carmes déchaux à côté de celle des Carmes chaussés ou mitigés. Il eut à lutter beaucoup pour

1. Voir la *Revue apologétique*, mars 1930, p. 322.

réaliser son idéal ; ses frères en religion, ennemis de toute réforme, ne contrarièrent pas seulement son action ; ils le condamnèrent à la plus rigoureuse des prisons ; il y en eut même parmi eux qui songèrent à attenter à sa vie. Le saint religieux ne leur échappa que par une évasion qui fut jugée miraculeuse. Comme si Jean de la Croix n'avait pas encore épuisé la somme des souffrances, il perdit, à la fin de sa vie, tout crédit auprès de ceux-là mêmes qu'il avait amenés à la stricte observance. Privé de toute consolation humaine, il vécut du moins en communion intime avec Dieu, s'élevant jusqu'aux plus hauts degrés de la contemplation ; il devint de cette manière l'un des maîtres les plus éminents de la vie mystique. A ce titre, Pie XI le proclama, le 24 août 1926, docteur de l'Eglise universelle.

Cette admirable figure nous a été des mieux présentée dans un très beau livre dû au Père Bruno de J. M., un carme déchaux de la province de France. Une connaissance très étendue des sources, en particulier une étude approfondie du double procès informatif et apostolique pour la béatification conservé à Rome aux Archives de la Congrégation des Rites, lui ont permis de composer une œuvre très solide. Avec un rare talent, l'auteur a replacé son héros dans le cadre si pittoresque de l'Espagne au XVI[e] siècle, qui apparaît sous les couleurs les plus vives et les plus vraies ; il nous entraîne dans les cités, les bourgades, les campagnes qu'a sanctifiées la présence du saint et, comme il les a visitées lui-même, il en donne de très exactes descriptions. Sur ce fond se détache la douce et grande figure de saint Jean de la Croix qui supporta avec une inaltérable patience les outrages dont les hommes l'accablèrent, tandis qu'il gravissait à travers la « nuit obscure » les sublimes hauteurs de l'amour divin. L'analyse de la doctrine mystique du docteur est analysée ici avec une remarquable pénétration.

Œuvre d'une science très étendue et d'une exquise loyauté, le livre du Père Bruno fait des mieux connaître et aimer celui qui, avec sainte Thérèse, contribua si puissamment à renouveler la vie religieuse en Espagne à la fin du XVI[e] siècle.

10. — En étudiant l'histoire de l'établissement des Oratoriens dans l'église nationale de Saint-Louis-des-Français à Rome, Mgr Vidal avait rencontré Henri de Sponde, le fils d'un familier de

Henri IV, qui avait été élevé dans l'hérésie protestante et s'était, à l'exemple de son frère, converti au catholicisme, le 21 septembre 1595. Venu à Rome, vers 1600, pour y recevoir les ordres sacrés, il y fit ses études ecclésiastiques et y fut ordonné prêtre le 27 mars 1606. Son désir était d'y rester ; il s'intéressait aux sciences sacrées, cultivant de préférence l'histoire et l'archéologie. En 1612-1613, il publiait l'*Epitome*, un des meilleurs résumés qui ait été fait des fameuses *Annales* de Baronius. Le 1er janvier 1618, Henri de Sponde devint recteur de Saint-Louis-des-Français.

Ce prêtre vertueux autant que savant attira l'attention de Louis XIII et de Richelieu ; en dépit de ses résistances, il fut obligé de devenir évêque de Pamiers en 1626 ; en 1627, il faisait son entrée solennelle dans sa ville épiscopale. Le diocèse où il arrivait avait, comme tant d'autres à cette époque, besoin d'une complète réorganisation : l'hérésie protestante y avait exercé de profonds ravages : « Ignorance, superstition, immoralité, inertie dans le maintien de la discipline et la répression des abus, tels sont, écrit Mgr Vidal, les défauts dont la première tournée pastorale révélera l'existence dans les corps ecclésiastiques » (p. 45). Henri de Sponde employa toute son activité à restaurer la vie religieuse, visitant son diocèse, y tenant des synodes dans lesquels furent promulgués des statuts conformes aux exigences du concile de Trente, limitant les privilèges excessifs des réguliers. Il fut, nous dit son historien, l'initiateur et l'architecte de l'œuvre de réforme dont le grand exécuteur devait être le fameux évêque Caulet. Le pasteur zélé donna, d'autre part, l'exemple d'une admirable charité soulageant les misères de ses ouailles lorsqu'elles étaient victimes des épidémies. Mais l'évêque se heurta à toutes sortes de difficultés ; il ne réussit pas notamment à avoir raison de l'opposition de ses chanoines. Il finit par se décourager et obtint de Louis XIII que son neveu Jean de Sponde lui fût donné comme coadjuteur, d'abord, puis comme successeur ; il eut dès lors la facilité de revenir à ses chères études. Obligé par la mort de son neveu survenue le 31 mars 1643 d'assumer de nouveau la charge pastorale, il mourut peu après, le 18 mai de la même année.

Après avoir ainsi présenté l'évêque, Mgr Vidal dit ce que fut

l'érudit : un historien parfois crédule, sans doute, mais toujours soucieux de dire la vérité et de rester impartial ; ce ne l'empêcha pas de marquer son profond amour pour la foi catholique, l'antipathie très vive qu'il avait pour l'hérésie. Ultramontain tandis qu'il était à Rome, il devint en France un gallican modéré ayant scrupule de ne point sacrifier au Saint-Siège les droits du roi et les libertés de l'Eglise gallicane (p. 78).

Ce livre de Mgr Vidal est, on le voit, une précieuse contribution à l'histoire de la restauration religieuse en France au début du XVIIe siècle ; les pièces justificatives qui sont publiées en appendice et qui proviennent des Archives et de la Bibliothèque Vaticane comme de la Bibliothèque Nationale de Paris seront tout particulièrement appréciées par les historiens.

11. Ce ne sont pas ici seulement quelques pièces justificatives, mais un volume de 754 pages d'un texte serré de lettres et documents, que nous apporte M. le chanoine Sol, comme complément à la très intéressante biographie d'Alain de Solminihac, dont j'ai parlé ici-même[1] ; statuts synodaux, règlements d'abbayes, lettres reçues par l'évêque de Cahors (elles sont les plus nombreuses), lettres expédiées par lui. Ne pouvons-nous espérer que le chercheur heureux qu'est l'archiviste du diocèse de Cahors — et il est heureux parce qu'il est patient et infatigable autant qu'averti — ne réussira pas à retrouver d'autres lettres du saint évêque ? Je suis frappé du fait que le plus grand nombre des pièces publiées ici sont puisées aux Archives épiscopales de Cahors ; n'en découvrirait-on pas d'autres à Bazas, par exemple, ou à Arles, d'où écrivait un correspondant d'Alain de Solminihac, son parent et ami, Mgr de Barrault ?

Tel qu'il est, ce recueil rendra de précieux services : il complètera d'abord la connaissance que nous avions, grâce à M. Sol, de l'abbé de Chancelade, de l'évêque de Cahors ; les textes des statuts nous apportent, sur l'état du diocèse, des renseignements des plus suggestifs. Que de choses apprenons-nous encore sur les diocèses voisins, les progrès de la restauration catholique qui s'accomplit un peu partout, l'effort tenté pour créer des séminaires, la lutte engagée contre le jansénisme. Une table analytique des matières, par ordre alphabétique, exécutée avec beaucoup de

1. Voir la *Revue apologétique*, avril 1930, p. 500.

soin, permettra aux historiens d'exploiter les richesses que M. Sol a mis à leur portée. Qu'il en soit remercié et félicité !

12. M. A. Féron a consacré un luxueux volume, très soigneusement imprimé, à la vie et aux œuvres de Ch. Maignart de Bernières, un magistrat qui naquit à Rouen en 1616 et vécut à Paris à dater de son mariage, en 1638 ; il ne retourna en Normandie que pour de courts séjours. Ce parlementaire avait vu s'ouvrir devant lui une carrière brillante : maître de requêtes le 22 février 1643, il avait été, le 20 juin suivant, nommé par Louis XIV (et non Louis XIII, qui mourut le 14 mai) conseiller dans les Conseils d'Etat et privé du roi. Mais, peu après, s'était accomplie ce que son historien appelle sa « conversion » : il s'était mis, le 19 décembre 1643, sous la direction de MM. de Port-Royal ; il y demeura. Il vécut ainsi avec eux en communion d'idées et de sentiments ; en relations étroites avec le Monastère de Port-Royal, il lui donna sa fille aînée, Françoise, qui devint Sœur Françoise de Sainte-Thérèse. Les jansénistes purent le considérer comme l'un des leurs. Compromis bien innocemment dans une intrigue politique en 1660, suspect surtout en raison de ses attaches jansénistes, M. Maignart fut exilé à Issoudun en 1661. Ce fut alors qu'il échangea des lettres avec divers correspondants ; celles qui ont été retrouvées sont ici publiées *in-extenso*. Il mourut le 31 juillet 1662, quelques heures avant que fût parvenu à Issoudun l'arrêt du roi mettant fin à son exil.

Bien qu'il fût janséniste, M. Maignart appartint à la fameuse Compagnie du Saint-Sacrement. M. Féron l'a prouvé, bien que tous les arguments dont il a fait état, ne me paraissent pas également probants. C'est surtout le rôle du magistrat comme membre de la Compagnie, son activité dans l'organisation de l'Assistance publique, à l'époque de la Fronde, en Picardie et en Champagne qui sont étudiés ici. Qu'ils aient été considérables, nul n'en doutera ; le livre des comptes de cet ami des pauvres, que l'érudit chercheur a retrouvé et publié en appendice, le démontre. Il semble aussi bien établi qu'il faut voir dans Maignart l'auteur des *Relations* sur la misère des provinces du Nord de la France, rédigées pour apitoyer les âmes et obtenir d'abondantes aumônes ; il seconde de cette manière l'apôtre, par excellence, de la charité, saint Vincent de Paul. On a trop ignoré Maignart, c'est une affaire entendue ; je crains toutefois que, bien qu'il s'en défende

(voir p. 298), M. Féron ne soit enclin à exagérer la part prise par son héros dans le soulagement apporté aux malheureuses victimes de la Fronde.

Beaucoup de documents publiés soit dans le texte, soit en appendice, ajoutent encore à l'intérêt qu'offre cette œuvre pour bien connaître l'action charitable qui s'exerça en France au milieu du XVII[e] siècle.

13. Un tome nouveau, le XIV[e], qui compte plus de 1.250 pages et qui, pour cette raison, a dû être partagé en deux volumes, vient d'enrichir la monumentale *Histoire des Papes* de Louis Pastor ; il nous présente les papes qui se sont succédé sur le trône pontifical depuis la mort d'Urbain VIII, en 1644, jusqu'à celle d'Innocent XII, en 1700 ; c'est donc plus d'un demi-siècle de la vie de la papauté et, dans une certaine mesure, de la vie de l'Eglise qui nous est ici retracée. A l'exception de l'introduction, d'une bonne partie des pages qui ont trait à l'activité missionnaire et qui sont dues au professeur J. Schmidlin, de celles qu'a écrites M. Knell d'après les notes de M. Pastor pour dire quels encouragements furent donnés aux lettrés et aux artistes par Alexandre VII, l'œuvre est tout entière celle du célèbre historien. Sans doute ce tome, comme d'ailleurs tous ceux qui restent à paraître, n'est plus conçu sur un plan aussi vaste que les précédents : plus d'un demi-siècle est raconté ici, alors qu'il avait fallu deux tomes pour la période qui va de 1605 à 1644, huit pour celle qui commence en 1513 et se clôt en 1605. Il n'en repose pas moins, comme les précédents, sur des recherches très étendues et très approfondies ; pour s'en rendre compte, il suffit de parcourir l'imposante liste des dépôts d'archives et de bibliothèques qui ont été visitées, les notes riches de références qui courent au bas des pages, la table des livres les plus souvent cités ; à peine signalerait-on l'un ou l'autre ouvrage important qui n'ait pas été connu. Quand ce ne serait que pour marquer avec quelle attention j'ai examiné l'ouvrage, je mentionnerai, comme ayant échappé à l'attention de M. Pastor, le livre de M. A. Delplanque : *Fénelon et la doctrine de l'amour pur* (Lille-Paris, 1907), qui expose mieux que tout autre, peut-être, l'histoire de la condamnation à Rome de l'archevêque de Cambrai.

Ce tome XIV nous fait des mieux connaître une période importante de l'histoire de la papauté, une de celles sur laquelle on n'a

ordinairement que des notions plus ou moins précises. Assurément, on était très instruit de l'affaire du jansénisme en France, des débats retentissants qu'elle y a causés, des décisions romaines qui ont été prises pour condamner l'erreur et forcer les obstinés à y renoncer ; les interventions d'Innocent X, d'Alexandre VII, qui ont suivi celles d'Urbain VIII, ont été racontées en détail ; les problèmes soulevés par la paix de Clément IX ont été étudiés. De même, nous étions bien informés sur les conflits de Louis XIV avec les papes après les travaux de Charles Gérin et ceux qu'avait commencés le regretté Père Dubruel. Il reste à M. Pastor ce premier mérite d'avoir replacé ces divers événements dans leur cadre historique et, par là, de nous les avoir bien fait comprendre ; d'ailleurs, le savant auteur suit l'histoire de la controverse janséniste non seulement en France, mais dans les Pays-Bas, son pays d'origine, puisque Jansénius était évêque d'Ypres. Mais il y a plus. L'un des principaux intérêts de ce nouveau livre est de mettre admirablement en relief l'action pacificatrice que la papauté a tenté d'exercer dans les conflits entre les nations, le rôle international qu'elle a joué en un temps où un souverain comme Louis XIV semble remplir complètement la scène politique. M. Pastor avait précédemment décrit l'effort accompli par Urbain VIII pour mettre fin à la guerre entre les puissances chrétiennes qu'il n'était pas parvenu à empêcher ; il montre ici comment les successeurs de ce grand pape poursuivirent sa politique de paix : Innocent X, d'abord, favorisa de toute manière les négociations qui aboutirent, en 1648, à la réconciliation du roi de France avec les Habsbourgs d'Autriche ; s'il protesta contre les traités de Westphalie, c'est parce qu'y furent insérées des clauses faisant fi des intérêts et des droits de l'Eglise. Alexandre VII travailla à compléter son œuvre en rétablissant la paix entre la France et l'Espagne ; il ne dépendit pas de lui que la paix des Pyrénées ne fût conclue sous ses auspices et par sa médiation. Les pontifes romains qui vinrent après lui demeurèrent toujours préoccupés de maintenir la bonne entente entre les nations chrétiennes et, quand la guerre survint, ils s'employèrent à la terminer au plus tôt ; M. Pastor rend un particulier hommage à l'action pacificatrice d'Innocent XI, en 1678.

Unir les puissances chrétiennes dans une action contre les Turcs, pour garantir à l'Europe la sécurité, est une autre préoc-

cupation constante des papes. On suit, dans l'ouvrage de M. Pastor, leur long et difficile effort pour y parvenir, effort traversé sans cesse par les plans égoïstes des puissances, qui n'est pas inspiré par le seul souvenir des temps lointains des Croisades, mais qui est rendu nécessaire par les exigences du moment ; c'est la fameuse guerre de Candie, qui dure de 1644 à 1669, mettant aux prises la République de Venise et la puissance ottomane ; c'est l'invasion de l'Europe Centrale par les Turcs, qui les conduit jusqu'aux portes de Vienne, en 1683. Si Jean Sobieski remporte, sous les murs de la capitale des Habsbourgs, la victoire libératrice, il le doit, pour une bonne part, à l'admirable activité que déploie Innocent XI, activité dont tout le détail est exposé ici.

S'ils interviennent ainsi dans les affaires séculières, dans la mesure où le leur impose leur fonction de chef de l'Eglise, de père commun des fidèles, les papes de la seconde moitié du XVIIe siècle ne négligent pas pour autant leur mission spirituelle. Ils poursuivent à Rome, comme en Italie et dans le reste de la chrétienté, la restauration catholique, veillant à l'observation des décrets du Concile de Trente. L'abus du népotisme va disparaissant. La foi catholique se répand de plus en plus dans les régions païennes ; les chapitres consacrés aux fameuses controverses sur les rites méritent au plus haut point de retenir la curiosité des lecteurs.

Comme toujours, le remarquable exposé de M. Pastor, si riche de faits, est accompagné d'un copieux appendice, où sont réunis des textes inédits, de courtes mais précieuses notes comme celle où sont indiqués les nombreux documents que la Bibliothèque Chigi, aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane, offre à l'historien curieux de bien connaître le rôle joué par la papauté dans les négociations du traité de Westphalie.

Ce nouveau volume est, comme les précédents, une excellente synthèse de l'histoire de la papauté, en même temps qu'il est l'un des meilleurs guides pour ceux qui souhaiteront l'approfondir en l'un ou l'autre point.

14. La réédition du *Journal* de Ledieu, le secrétaire de Bossuet, dont nous avions présenté le premier volume dans une précédente chronique[1], est aujourd'hui terminée ; MM. Urbain et Levesque, les deux prêtres français qui nous avaient donné une

1. Voir la *Revue apologétique*, septembre 1928, p. 368.

réédition des *Œuvres oratoires* de l'évêque de Meaux et l'admirable édition de sa correspondance, ont une fois de plus mérité la reconnaissance des historiens et de ceux qui s'intéressent à notre grand orateur français, en nous remettant en main ce texte enrichi des trésors de leur vaste érudition.

Le présent volume dépasse peut-être encore le précédent en intérêt. Il ne nous présente pas seulement Bossuet suivant jusqu'à ses derniers jours, avec la plus vive attention, les débats que provoque à nouveau en France la question du jansénisme, consacrant à la défense de la vérité catholique les « derniers restes... d'une ardeur qui s'éteint » ; nous l'y voyons supportant avec une extraordinaire énergie les atteintes du mal qui le devait emporter ; c'est là un spectacle des plus émouvants. Le premier éditeur du *Journal* avait, obéissant à des scrupules mal fondés, émondé son texte des bulletins de santé très précis qu'avait rédigés jour par jour Ledieu ; il les avait rejetés en appendice. MM. Urbain et Levesque les ont rétablis à leur place et ils ont très bien fait ; on n'apprécie ainsi que mieux le courage du patient, qui songe aux intérêts supérieurs de la vérité aussitôt que son mal lui laisse quelque répit. Son entourage familial est médiocre ; l'abbé Bossuet est des moins sympathiques : maints passages le démontrent, surtout ceux qui ont été raturés sur le texte original et que les éditeurs ont reproduits en note ; l'évêque de Meaux n'en apparaît que plus grand. Il contemple avec sérénité la mort qui s'approche, se consolant, nous dit son secrétaire, « par la méditation de la vérité et par l'Evangile qu'il se fait lire tous les jours, matin et soir » (p. 199). Sa dernière occupation est de corriger sans cesse son livre, qui est resté si bienfaisant : *Les Méditations sur l'Evangile*. A la date du 7 avril 1704, Ledieu note que Bossuet a décidé de recevoir le lendemain le saint viatique, qu'il a commencé à se confesser au vicaire de Saint-Roch, et il ajoute : « L'esprit [de l'évêque de Meaux] est fort présent et frappé de la crainte des jugements de Dieu, il l'avoue. C'est la foi qui agit, car, d'ailleurs, il est dans une parfaite tranquillité sans se plaindre, sans parler, laissant paraître une grande résignation : *Fiat voluntas tua ; adveniat regnum tuum ;* avec une fermeté admirable qui lui fait prononcer souvent ces paroles » (p. 239). La mort survint, on le sait, le 12 avril. Le *Journal* de Ledieu s'achève sur le récit des funérailles de l'évêque de Meaux, des hommages suprêmes rendus à

sa mémoire, des difficultés qu'entraîna le règlement de sa succession.

Cette réédition d'un document de premier ordre, que MM. Urbain et Levesque ont des plus soigneusement annoté, sera désormais indispensable à ceux qui voudront connaître avec quelque détail et la fin de Bossuet, et surtout l'histoire religieuse des premières années du XVIII[e] siècle.

Achevons cette chronique par la mention d'ouvrages se rapportant à l'Orient latin et tout spécialement à Constantinople au XVII[e] siècle.

15. A son travail des *Orientalia christiania* sur Cyrille Lukaris, le patriarche grec de Constantinople qui s'efforça d'introduire chez les Orthodoxes les doctrines calvinistes, travail dont nous avons déjà parlé[1], le R. P. Hofmann vient d'en ajouter deux autres dans la même collection, sur deux personnages qui furent successivement opposés à Lukaris : Athanasios Patellaros et Cyrille Contaris de Berröa.

Le premier, crétois d'origine, était métropolite de Salonique depuis 1620, quand, le 7 mars 1634, il fut donné pour successeur à Cyrille Lukaris ; après quatorze jours, il fut à son tour déposé et exilé à Chios. De là, il partit pour l'Italie et, d'Ancône, il sollicita une audience du pape Urbain VIII. Un custode de la Bibliothèque Vaticane, Horace Giustiniani, qui devait plus tard entrer dans le Sacré Collège, lui fut député ; les conversations qui s'engagèrent, aboutirent, le 21 octobre 1635, à une conversion au catholicisme romain. Etait-elle commandée par une conviction profonde ? Il est permis d'en douter, répond le P. Hoffmann. Quoiqu'il en soit, Patellaros regagna l'Orient sans avoir vu Urbain VIII ; il emportait du moins l'espoir d'être soutenu par lui dans ses prétentions au patriarcat de Constantinople. Mais, comme, sur l'entrefaite, un autre patriarche de tendances catholiques, Cyrille Contaris, avait été aussi opposé à Lukaris, Rome resta neutre Patellaros ne réussit pas pour l'heure à remonter sur le siège de Constantinople ; il n'y parvint que beaucoup plus tard, en 1652 ; encore ne fut-ce que pour trois jours. Il vécut le plus souvent en Roumanie ou en Russie ; il mourut à Lubny, dans l'Ukraine, le

1. Voir la *Revue apologétique*, juillet 1930, p. 97.

5 (10) avril 1654. Le converti de 1635, au caractère inconstant et divers, s'était peu à peu détaché de l'Eglise romaine ; il semble bien qu'il avait, à sa mort, définitivement renoncé à la communion avec le Saint-Siège.

Celui qui fut, un temps, son rival, Cyrille Contaris, fut, par contre, un martyr de la foi romaine. Né en Macédoine, il avait eu, très tôt, des relations avec les catholiques ; sous l'action du représentant impérial à Constantinople et celle de Petricca de Sonnino, vicaire du patriarche latin à Constantinople, il passa à l'Eglise catholique le 15 décembre 1638 ; il occupait alors pour la troisième fois le siège patriarcal de Constantinople, au lieu et place de Lukaris. Peu après, en juin 1639, ses adversaires obtinrent du gouvernement turc son exil. Mis en demeure de renoncer au christianisme pour l'Islam, Contaris mourut à Tunis pour la foi, le 24 juin 1640.

Les Archives Vaticanes et les Archives de la Propagande ont fourni au P. Hofmann tous les éléments de ces intéressantes études sur les relations des patriarches grecs avec le Saint-Siège. Les documents essentiels sont publiés dans de copieux appendices ; plusieurs même sont reproduits en fac simile. En les révélant ainsi, l'auteur a apporté une utile contribution à l'histoire d'une période des plus troublées du patriarcat grec de Constantinople.

16. C'est une autre page de l'histoire de Constantinople qu'a écrite M. Riondel, dans le volume qu'il a consacré au Bienheureux Gomidas de Constantinople, un prêtre arménien qui mourut pour sa fidélité au catholicisme, en 1707. Nous y voyons comment s'était constituée, dans la capitale de l'Empire ottoman, une colonie arménienne, qui était, au XVIIe siècle, profondément divisée au point de vue religieux : tandis que certains de ses membres restaient obstinément attachés à l'hérésie monophysite, d'autres, sous l'action des missionnaires latins, avaient vu tomber peu à peu leurs préjugés et étaient revenus à la foi catholique romaine, à la religion des Francs, comme on disait... Les uns et les autres se disputaient le patriarcat, pour s'assurer la direction de l'Eglise arménienne ; appel était souvent fait aux Turcs pour servir les passions religieuses. Gomidas fut du nombre de ceux qui abjurèrent les erreurs monophysites. Comme il refusa de renoncer à la religion des Francs, il fut, après avoir été emprisonné deux

fois, décapité le 5 novembre 1707, sur l'ordre des représentants du gouvernement turc.

On lira, dans le livre de M. Riondel, le récit attachant de sa vie, qui fut des plus édifiantes ; on y apprendra surtout ce que fut l'existence de la colonie arménienne à Constantinople, dans la seconde moitié du XVIIe siècle ; on se fera par là une idée de ce que fut la tyrannie exercée par le gouvernement ottoman sur les chrétiens.

Auguste LEMAN.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Notes de littérature : Noir et Or, par André Thérive[1]

Noir et Or est un livre de guerre. Si « noir » désigne la misère et « or » la gloire, M. André Thérive a mis dans son livre plus de noir que d'or.

Ce n'est pas l'histoire de la guerre. C'est un document pour servir à l'histoire de la guerre, de la guerre vue non pas du côté des généraux, mais du côté des soldats. C'est une suite de documents ; ces documents sont des images, et ces images, plus exactement, sont plutôt des photographies transposées en prose très adroite. L'avant-propos de quelques lignes, placé au seuil du livre, parle de prises des vues » variées destinées à mieux faire « découvrir la réalité sous des aspects divers ».

L'auteur fait bien de nous avertir qu'il s'est plu à « l'exceptionnel et au pittoresque excessif ».

Il nous montre donc la vie d'un petit groupe de combattants, telle qu'il l'a vue. Il était bien placé pour voir, étant l'un d'eux. A la vérité, ce sont moins des soldats qu'il montre — l'idée n'est pas mauvaise — que des hommes, des civils transformés brusquement en soldats et soumis à des travaux qui ne sont pas de leur métier.

Sur ces civils costumés en soldats, mais peu guerriers, la guerre a réagi autrement que sur des soldats de carrière. Avec des notes prises au jour le jour, comme on aurait pu en trouver dans les capotes de tant de soldats, il y a, certes, matière à un livre intéressant, même sans beaucoup de style. Mais lorsque

1. 1 vol. chez Grasset.

l'art s'y ajoute et que le style est dru, ferme, sans bavures, comme celui de Thérive, et que l'observateur est doublé d'un écrivain, le livre mérite une bonne place dans la production littéraire de l'année.

La critique, en général, quoique non unanimement, a décerné de copieux éloges à *Noir et Or.* Qu'il soit permis, après avoir rendu hommage au talent de l'écrivain, de risquer quelques réserves :

1° La photographie, avec ses allures loyales de document contrôlable, mérite, au premier abord, toute confiance. Cependant, si la photographie est un art, l'art est un choix, et A. Thérive avoue qu'il a choisi, de préférence, l'exceptionnel et le pittoresque excessif. Ses tableaux sont exacts matériellement : ils ne rendent pas toute la réalité. Alors, sont-ils aussi exacts qu'ils le paraissent ?

Devant l'objectif, le même visage peut s'apparenter aux splendeurs de la statuaire grecque ou à la banalité d'une tomate, selon que le photographe aura su, ou non, trouver la ligne de valeur et faire jouer, ou non, les ressources de la lumière. Même le choix une fois bien fait et l'image une fois bien venue, la photographie reste limitée dans sa puissance d'évocation. Il n'est pas rare de constater qu'un visage traduit sur la toile par un peintre, même s'il est rendu avec moins d'exactitude que par une photographie, est cependant plus vrai et plus réel que la photographie, parce que le peintre aura su faire monter à la surface l'âme et toutes ses puissances cachées.

2° Il faut plaindre André Thérive d'avoir passé son temps de guerre avec des hommes de tenue et d'âme vulgaires. Chez les soldats ou officiers qu'il nous décrit, jamais un élan généreux, jamais une échappée vers l'idéal, jamais un coup d'aile ; ce ne sont que vies, préoccupations, âmes mornes et sans joie intérieure. Est-ce un parti pris de l'écrivain ? Il ne nous fait guère grâce des trivialités, grossièretés ou bassesses que quiconque a vécu aux armées, sur le front, a rencontrées tous les jours. Grâce à Dieu, l'on a pourtant rencontré autre chose.

Thérive est pessimiste, et il voit plutôt les vilains côtés, c'est entendu ! Thérive est réaliste, ou « populiste », comme ils disent maintenant. Mais, voyons ! ce serait faire montre d'un réalisme authentique et de bon aloi que de décrire de belles âmes

dévouées, nobles, soulevées par de grandes forces venues du fond des âges héroïques et catholiques, des âmes prêtes au sacrifice et y allant vaillamment pour une cause, pour le salut d'une patrie, *pro aris et focis*. Enfin y en a-t-il eu, oui ou non ? Thérive vous dira qu'il ne les a point rencontrées. Eh bien ! ce n'est pas de chance, pour un écrivain réaliste, que d'avoir manqué ces belles réalités-là.

Lui, Thérive, il avait dans son sac Spinoza et Schopenhauer : tristes compagnons et triste bagage. D'autres avaient le Saint Evangile ou l'Imitation de Jésus-Christ. Cela fait des qualités d'âme rudement diverses. Je connais un brancardier qui lisait, un soir, les Oraisons funèbres de Bossuet, à Saint-Hilaire-le-Grand, sous un bombardement sévère par gros obus, à la fin de septembre 1915. C'est réel.

3° Tout un chapitre de *Noir et Or* est consacré aux ecclésiastiques vus par Thérive dans son régiment. Ils sont cinq : quatre prêtres et un séminariste. Sur cinq, quatre tués : ça fait une proportion... Enfin Thérive en a vu dans les tranchées ; c'est toujours bon à relever, quand on se souvient de cette affirmation, qualifiée d'ailleurs à bon droit de « rumeur infâme », mise en circulation par certain journaliste, disant qu'il n'avait jamais vu de curés dans les tranchées. A quoi l'on a parfois répondu que Toulouse n'était pas un endroit propice pour les y voir.

Bref, Thérive les y a, bel et bien, vus et observés. Un bon point pour lui et pour les curés.

Mais là, non plus, il n'a pas eu de chance. Les curés que Thérive a vus ne sont pas fameux. Il ne faudrait pas tout de même que ces spécimens médiocres passent pour être l'image, en raccourci, du clergé de France. Un séminariste se fait remarquer par une spéciale absence de bon sens et de tact. On a peine à croire qu'un jeune clerc ait pu se donner un rôle de sermonnaire officiel auprès des soldats catholiques, dans les églises des cantonnements de repos ou demi-repos. Dans ces cantonnements, quand il y avait lieu, les aumôniers se faisaient aider, pour leur ministère, par des prêtres-soldats, mais des prêtres ayant qualité et compétence.

Ces cinq « curés » un peu à la manque, Thérive les garantit authentiques, dans une interview donnée à M. Frédéric Lefèvre

et parue dans les *Nouvelles Littéraires*, numéro du 17 janvier 1931.

« Authentiques, dit-il, tous les curés brancardiers, infirmiers ou poilus de mon régiment, dont j'ai narré les avatars et les misères ; oui, authentiques, malgré les véhémentes dénégations d'un pieux groupement qui voudrait prouver que tous les ecclésiastiques de mon unité sont morts au champ d'honneur. »

Qu'est-ce que ça veut dire ? On aimerait bien connaître ce pieux groupement. Les curés ont été tués, à leur tour, si l'on peut dire, là où ils étaient en service commandé. Si on en a vu de tués en arrière des premières lignes, ce qui n'était pas rare, on a vu aussi des aumôniers en soutane ou en robe de capucin marchant avec les premières vagues d'assaut, pour encourager ces « pauvres enfants », comme disait l'un d'eux que j'enterrai en Champagne, et mourir héroïquement, et un peu inutilement, avouons-le.

Et puis, quand la fumée des batailles, de toutes les batailles, sera tout à fait tombée, dans vingt ou trente ans, peut-être osera-t-on rouvrir le droit canon et rappeler que si, en temps de guerre, la place des prêtres est aux armées, à leur place, quand tout le monde y est, les prêtres ne doivent pas y porter les armes. Cela ferait encore bien crier. Mais enfin, le Droit canon est bien antérieur à la guerre de 1914. On pourrait profiter de l'occasion pour connaître la condition des prêtres-soldats chez les autres peuples belligérants.

Allons ! les événements petits ou grands de la guerre ne sont pas encore assez filtrés pour devenir éléments de l'œuvre d'art. Ils sont trop lourds, trop massifs. L'Homère de la récente grande guerre n'est pas encore né. Autant la guerre de 1914 dépasse en importance la guerre de Troie, autant il faudrait que l'Homère à venir dépassât celui de l'*Iliade*. C'est dire qu'il devrait être surhumain. C'est pourquoi, sans doute, il n'existera jamais, et il faudra se contenter de chroniques dans le genre de *Noir et Or*.

Souhaitons donc qu'il y ait beaucoup d'André Thérive. Seulement, souhaitons-les moins pessimistes, plus chanceux et plus attentifs aux réalités spirituelles.

Pr. TESTAS.

II. — Un plaidoyer pour le mensonge

Après les Sal. Reinach et les P.-L. Couchoud, voici qu'un autre « laïque » de marque et, lui aussi, comme par hasard, collaborateur des éditions Rieder, M. Félix Sartiaux, vient d'entrer en lice pour la défense de la « bonne cause » irréligieuse, quelque peu compromise par les avatars de M. Turmel. Mais, alors qu'il suffisait à ses prédécesseurs de quelques pages, il n'en faut pas moins d'une vingtaine à ce nouveau chevalier de l'idéal pour épuiser toutes les richesses du cas[1].

C'est que l'auteur a beaucoup à dire sur la formation et la déformation, sur la carrière extérieure et les secrètes dispositions de ce prêtre selon son cœur. Naturellement, le vieux couplet sur l'opposition de la science et de la foi s'y répercute à maints exemplaires, et l'on serait fort surpris de n'y pas trouver l'Inquisition. Matériel usagé de la friperie anticléricale, à travers lequel ne laissent pas d'émerger, en quelques traits qui ont chance d'être saisis sur le vif, ces raisons « que la raison ne connaît pas » et se garderait d'avouer, mais qui tiennent, d'ordinaire, leur place dans toute crise où sombre une âme sacerdotale : savoir, ici, une rancune élevée jusqu'au niveau de la rage contre l'autorité et ses représentants, le tout, bien entendu, avec les prétentions à l'histoire, que démentent de lourdes erreurs ou d'évidentes fantaisies, et dans le style de ces médiocres pamphlets où le panégyrique du héros ne saurait aller sans le cortège rituel de ces violences qui voudraient être blessantes — et ne sont que grossières — envers les noirs ennemis responsables de ses malheurs.

Tout cela serait dénué de valeur autant que d'intérêt, si l'auteur ne rencontrait sur sa route le difficile problème de moralité que pose un système de double jeu poursuivi trente années durant. Quelque peu gênés, M. Sal. Reinach et le Dr Couchoud luimême se contentaient d'invoquer les circonstances atténuantes. Héroïque à force de cynisme ingénu, Sartiaux plaide hardiment la cause du mensonge. Et, suivant le dicton populaire, il ne mâche pas les mots.

Aux consciences que certains vieux scrupules de loyauté retiendraient sur la voie de l'admiration, écoutons-le justifier la

1. *Une grande figure d'excommunié : Joseph Turmel*, dans l'*Europe* du 15 janvier 1931, p. 129-151.

conduite de ce prêtre qui ne reste dans l'Eglise que pour la trahir :

« ...Il se résout alors à des paroles qui offensent la droiture. Il ment. Il ment dans l'ordre temporel, dans un ordre qui ne compte pas pour lui, afin de garantir sa liberté de sentiments et d'idées, afin de ne pas mentir dans l'ordre spirituel. Que ceux qui n'ont jamais menti, dans des circonstances difficiles, même pour des motifs entièrement désintéressés, lui en fassent le reproche... Au prix d'un mensonge, d'un mensonge unique, net, coupant, cynique, il a évité mille mensonges ambigus. Il a conquis sa liberté spirituelle ; il a mis sa pensée à l'abri..., il peut en toute indépendance la conduire jusqu'au bout. » (P. 148-149.)

Rhétorique singulière, où l'on voudrait, à force d'idéalisme verbal, donner le change sur la plus impitoyable des réalités, et qui montre simplement à quels sophismes peut entraîner la pente de certaines passions. Sans oublier que plus haut (p. 139-140) entraient en ligne de compte les pires finasseries de la casuistique et jusqu'au « malin plaisir » de tromper !

On aura décidément tout vu au cours de cette lamentable affaire, et les psychologues de l'avenir y pourront glaner une ample provision de documents sur l'actuelle déformation du sens moral. Mais, au total, pareil plaidoyer ne fait-il pas plus que tous les réquisitoires pour instruire devant les honnêtes gens la double cause de celui qui en est l'auteur et de celui qui en est l'objet ?

III. — Les grandes directives de la retraite fermée[1]

Les maisons de retraites, en France, reçoivent annuellement plus de 15.000 retraitants (dont un cinquième de prêtres environ), et de 21.000 retraitantes. En Hollande, 340.000 habitants ont fait depuis vingt ans une retraite fermée (il y a en tout, dans ce pays, 2 millions et demi de catholiques). Au Canada, dans la seule année 1928, les retraites ont réuni environ 20.000 retraitants et retraitantes, sur 2 millions de catholiques de langue française que compte la province de Québec.

C'est assez de ces chiffres, sans parler de l'effort considérable

1. *Les grandes directives de la retraite fermée*, *Versailles*, 1920, aux éditions Spes, Paris, 1930, un vol. de 360 p., 15 fr.

qui se fait également en Allemagne, en Espagne, en Irlande, en Italie, pour mesurer l'importance que prend, dans l'éducation du peuple chrétien, le moyen chaleureusement recommandé par l'Encyclique *Mens nostra* : la retraite fermée.

Pour amener les organisateurs de ces retraites à se mieux connaître et à se communiquer leurs expériences, le P. Albert Valensin a eu l'inspiration d'organiser, dans le genre des Semaines sociales, une Semaine des Exercices.

Succès original et surprenant pour qui ignorerait le consolant besoin d'approfondissement intérieur que manifestent les âmes sacerdotales de notre époque. Du 2 au 5 avril 1929, 350 prêtres (représentant près de 60 diocèses et plus de 12 familles religieuses et 10 nations) participèrent, dans les locaux de l'Ecole Sainte-Geneviève, à ce Congrès d'un genre tout nouveau. Le présent volume retrace la physionomie de la Semaine et en publie les « leçons » théoriques et pratiques.

Deux catégories de lecteurs y trouveront plaisir et profit.

Les « profanes » (et beaucoup de prêtres qui n'ont pas expérimenté les Exercices de saint Ignace se rangeront humblement dans cette catégorie) liront avec intérêt (peut-être avec surprise et quelque terreur) les conclusions sévères de Mgr Gonon, qui fut longtemps prédicateur de retraites ecclésiastiques : « Les retraites traditionnelles de deux ou trois jours sont aujourd'hui notoirement insuffisantes ; le pauvre curé qui s'en contente est un condamné à l'anémie perpétuelle... Même l'internat de quatre ou cinq jours, dans une solitude réelle (et non au séminaire diocésain), avec une sévère discipline de silence, ...ne produira pas le summum d'influence psychologique pour une réfection spirituelle *à longue portée*. Or, le mot prêtre n'a qu'un synonyme possible : le mot saint. Qu'on ménage donc à tous les prêtres une vraie retraite fermée, et qu'on brise avec la coutume des retraites pastorales actuelles, que nous jugeons déficientes. » (P. 50 à 63.)

Avant d'en venir à cette mesure radicale, les autorités ecclésiastiques seront sans doute bien aise de laisser se produire des initiatives comme celle que raconte M. l'abbé Babolat, du diocèse de Belley : retraites sacerdotales de dix jours, organisées par persuasion et démarches individuelles. Résultat : depuis juillet 1925, une moyenne de 13 à 14 prêtres par an (la huitième partie

du clergé de tout le diocèse) ont fait les Exercices de 10 ou 15 jours. Mais, plus que le nombre, il faut retenir la satisfaction intense de tous ceux qui ont triomphé de leurs préjugés et consenti à « essayer » (p. 64 à 75).

Un professeur du grand Séminaire de Rennes raconta comment, chaque année, il donne à ses séminaristes les grands Exercices de saint Ignace, en leur offrant, de la Septuagésime à l'Ascension, des méditations composées par lui, pour eux, adaptées à leurs besoins, utilisant les traits caractéristiques de chaque Semaine pour préciser et faire vivre les faits des périodes liturgiques correspondantes (p. 289 à 291).

Tout le chapitre, d'ailleurs intitulé « Directives pratiques » (275 à 321), et la traduction si claire, si française (mérite à souligner quand on vient de relire certaine traduction du message pontifical radiodiffusé le 12 février dernier) de l'Encyclique *Mens Nostra* intéresseront même les lecteurs peu initiés à la spiritualité ignatienne.

Les directeurs de retraites, les spécialistes des diverses méthodes de vie intérieure iront de préférence aux leçons substantielles qui faisaient l'objet propre de cette Semaine.

Les noms de maîtres comme le P. Cavallera, le P. Vuilliez-Sermet, les R. P. Dargent, de Guibert, de Bagneaux, Poullier, Loiselet, A. Valensin sont une garantie de l'autorité avec laquelle furent examinés tour à tour les points fondamentaux des Exercices de saint Ignace : la suite des Exercices, l'élection, les deux étendards, les règles du discernement des esprits, les trois degrés d'humilité, la contemplation du Verbe incarné...

On aimera recueillir l'appréciation d'un auditeur : « Souvent on reproche aux Exercices de mécaniser la vie spirituelle ; on n'éprouvait nullement cette impression à entendre les conférenciers. La pratique des Exercices leur avait donné une telle maîtrise que le petit livret s'était, entre leurs mains, transformé en instrument souple et docile ; de cuirasse rigide, il n'en était pas. Disciples fidèles, ils ne répétaient pas de mémoire une leçon apprise — fût-elle d'un grand maître — mais ils exprimaient ce qu'ils avaient assimilé de la pensée de leur Père. »

Nul doute que les auditeurs de cette Semaine ne soient repartis plus résolus à amener un plus grand nombre d'âmes dans le cadre privilégié des Retraites fermées, à profiter de l'incompa-

rable « petit livre » si hautement recommandé par les Souverains Pontifes et par une expérience qui va toujours se multipliant autour de nous.

E. LOMBARD.

IV. — Les livres du jour

Est-il exagéré de ranger l'église Saint-Sulpice parmi les « sommets spirituels » de la France ? Depuis M. Olier on sait assez quel rôle cette église, grâce au séminaire dont l'histoire est si intimement liée à la sienne, a joué dans la formation du clergé français. Mais on oublie parfois que cette église a d'autres titres de gloire, d'ordre proprement artistique, en raison de son architecture et des trésors qu'elle renferme. L'ouvrage que vient de publier M. G. Lemesle, avec quelques collaborateurs, sera donc pour beaucoup une révélation[1]. Préfacé par le Cardinal Verdier et Mgr Baudrillart, et merveilleusement illustré, ce livre se présente sous les meilleurs auspices. Abordons-le sans crainte d'être déçus. Il contient, en premier lieu, une histoire de l'église depuis les origines de la paroisse à l'ombre de l'abbaye Saint-Germain-des-Prés jusqu'à nos jours. Bien entendu, l'auteur se devait, armé d'une érudition d' « honnête homme », de s'attarder davantage au grand siècle : n'est-ce pas l'époque où Saint-Sulpice entre dans l'histoire ? Contempler le noble profil de M. Olier, cette physionomie où la douceur se laisse deviner sous le masque énergique, n'est-ce pas le meilleur moyen de découvrir le « secret » de Saint-Sulpice et de comprendre comment le réformateur du clergé put mener à bien une œuvre qu'il ne jugeait pas moins nécessaire, malgré l'opposition des libertins : la réforme de sa paroisse. Dans ce plan apostolique, la reconstruction de l'église entrait directement ; elle devait être bien laborieuse. Les successeurs de M. Olier, M. de Bretonvilliers, M. de la Barmondière à l'étonnant profil pascalien, M. de la Chétardye et surtout M. Languet s'employèrent à la poursuivre avec un zèle opiniâtre. Achevée en 1733, à l'exception de la façade, l'église fut consacrée en 1745. Ce ne fut que peu d'années avant la Révolution que cet édifice où l'ar-

1. *L'Eglise Saint-Sulpice* par G. LEMESLE, Bloud et Gay, 45 francs.

chitecte Servandoni a laissé le meilleur de son génie reçut la façade qui nous accueille aujourd'hui.

Les collaborateurs de M. Lemesle, M. ANDRÉ pour l'architecture, M. BENCE pour les peintures, M. GOBILLOT pour la statuaire vont d'ailleurs nous détailler en connaisseurs les splendeurs de Saint-Sulpice. A côté de travaux d'un mérite honorable, que de chefs-d'œuvres parmi lesquels se détachent, pour nous comme pour un Barrès, les fresques de Delacroix ! Cette église est un véritable musée.

Mais elle est davantage un sanctuaire où les fidèles viennent prier. On ne sera pas étonné de trouver dans ce livre, à côté du chapitre sur les « Orgues » confié au maître WIDOR, quelques pages sur la « Mystique » de Saint-Sulpice. Il ne s'agit pas ici de la spiritualité de l'Ecole française, mais plutôt d'écarter le sophisme trop répandu qu'une église claire n'est pas une église pieuse, un sanctuaire « priant », puisqu'il est entendu depuis toujours que l'ombre seule est dévotieuse ! H. Ghéon s'en est chargé en prouvant que dans cette église majestueuse où la liturgie peut déployer ses pompes, sous les yeux des fidèles, « pour la prière commune des grandes messes, il y a aussi grand et aussi noble ailleurs, en certains lieux choisis, pas plus ». Et cette majesté ne nuit en rien à l'intimité des chapelles. Deux chapitres encore, deux chapitres passionnants — la visite de l'Eglise et l'église dans l'histoire, — bourrés de documents, de portraits, parfois inattendus et ce n'est pas sans une sensation de regret — comme au dernier acte d'un spectacle attrayant — qu'on se sépare de ces pages sobrement écrites. Mais, rassurons-nous, Saint-Sulpice n'est pas figé dans son passé, c'est par le tableau d'une vie religieuse intense et rayonnante que ce livre précieux se clôt. En vérité, la lecture d'un tel ouvrage est réconfortante et on se prend à souhaiter que l'auteur ait des imitateurs ; n'y a-t-il pas en France nombre de sanctuaires plus célèbres que connus ?

Au reste, dans un genre un peu différent, voici que l'éditeur Grasset annonce deux ouvrages qui paraissent devoir répondre à ce vœu : *Le Portail royal*, par R. SCHWOB et *Aspects de la cathédrale de Strasbourg*, par C. MAYRAN.

Saint-Sulpice, Chartres, Strasbourg, ne sont-ce pas autant de lieux où il fait bon méditer, non pas seulement à la manière nonchalante des artistes en quête d'émotions inédites, mais pour

y retrouver la preuve de la fécondité d'une foi qui sut faire surgir du sol français tant d'admirables « témoignages » ?

E. D.

PETITE CORRESPONDANCE

UNE « HISTOIRE DU DIABLE »

Q. *Qu'est-ce que cette* Histoire du diable *qu'annonce la maison Rieder? Et que faut-il en penser?*

R. Matériellement, c'est le texte français, avec la somptuosité des illustrations en moins, du volume publié en anglais (Londres, 1929), sous le pseudonyme de « Louis Coulange ». En le reprenant chez nous, M. Turmel vient d'y mettre son nom.

Au fond, c'est une satire de la démonologie chrétienne, exposée d'après un choix tendancieux de textes excentriques et dramatisée en une histoire personnelle de celui qui en est le centre. C'est ainsi qu'on y voit successivement caricaturées la formation de la théologie catholique sur l'origine, la chute et la nature du démon, les croyances et légendes plus ou moins populaires sur les diverses formes de son activité malfaisante, les prescriptions de la liturgie et de l'ancien droit ecclésiastique à son sujet. La premier thème permet à l'auteur de mettre à la portée des « primaires » les résultats de ses lointaines études sur l'angéiologie (1898-1899) : on y peut mesurer la différence entre une science qui restait sérieuse, bien que souvent discutable, et une érudition toute en surface qui ne sert plus qu'à fournir les matériaux d'un pamphlet. Autour du second sont largement exploitées les vieilles histoires de la sorcellerie et des excès provoqués par sa répression.

Un double courant polémique traverse ces pages. A l'usage des élites, c'est la dérision subtile d'une Eglise où survit, sous la forme de Satan, le Dieu mauvais de l'inévitable Marcion; à l'usage des autres, ce sont les « blagues » plus faciles qu'autorise le défilé tour à tour pittoresque ou odieux des tentations et des maléfices, des possessions et des exorcismes, auxquels s'oppose le contraste du progrès scientifique et de ses efforts libérateurs.

Médiocre et triste livre, au total, mais qui ne manquera pas de passer pour une merveille dans les milieux gagnés à la suprême religion de l'anticléricalisme. Il a tout ce qu'il faut pour mériter ce châtiment.

J. R.

REVUE DES REVUES

REVUES DES SCIENCES ECCLESIASTIQUES

Ami du Clergé. — 15 janvier 1931. — *Les trois premiers rois d'Israël:* le miracle juif, coup d'œil sur la période des Juges, l'institution de la royauté, le règne de Saül jusqu'à son rejet par Dieu et sa rupture avec Samuel.

22 janvier. — *Un modèle de charité sacerdotale: Dom Louis Guanella* (1842-1915). Le prêtre, le fondateur.

Recherches de Science religieuse. — Décembre 1930. — Charles Boyer, *Le système de saint Augustin sur la grâce d'après le « De correptione et gratia »*. — René Cadiou, *Origène et les « Reconnaissances clémentines »*.

« Dans l'œuvre d'Origène que nous possédons se trouvent deux citations empruntées aux écrits pseudo-clémentins. Jusqu'à une date récente, la critique a considéré que ces citations n'avaient pas été faites par Origène lui-même, et qu'elles avaient été interpolées à une époque plus tardive. Mais l'étude de Carl Schmidt sur la composition du roman pseudo-clémentin aboutit à des conclusions contraires: les deux citations proviendraient d'Origène. Ce résultat nous paraît décisif. Il importe d'indiquer comment Schmidt y est parvenu, et comment on en trouve la confirmation dans l'analyse du texte même d'Origène. Car la restitution de ces extraits au penseur chrétien éclaire d'un jour nouveau la formation de ses idées, et permettrait aussi peut-être de fixer d'une manière plus précise l'origine et la date d'une partie du roman clémentin. »

Bulletin de Littérature ecclésiastique. — Novembre-décembre 1930. — Germain Breton, *L'action catholique* 1830-1930.

Revue de Métaphysique et de Morale. — Octobre-novembre 1930. — A l'occasion du quinzième centenaire de la mort de saint Augustin, M. Blondel a écrit un bel article sur *l'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique*. L'objet du travail est indiqué par les lignes suivantes :

« Que, là même où il parle en théologien et en historien, il reste toujours philosophe ; que, en un sens, cet aspect philosophique de sa pensée fasse l'unité véritable de l'œuvre immense et si diverse qui se déploie en cinquante années d'incessante activité, c'est ce qu'il serait bon (si nous en avions ici le temps et la place) de pouvoir montrer en détail. — Que, par surcroît, cette extension paradoxale (qui reste le caractère original et, pour ainsi dire, unique, de la con-

ception augustinienne) réponde au vœu secret de l'esprit philosophique : que l'intégralité de ses perspectives rende compte d'une puissance d'assimilation et de régénération demeurée féconde et toujours actuelle en fournissant à la pensée chrétienne le principe interne et permanent de sa continuité, c'est ce que, au point de vue de la méthode et de l'histoire, nous voudrions nous borner à envisager présentement. »

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — Juillet 1930. — H.-D. Simonin, *La notion d' « intention » dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin.*

« Une remarque d'ordre pratique semble s'imposer comme la conclusion la plus obvie de cette étude, à savoir la nécessité où l'on est d'apporter une circonspection spéciale dans l'emploi de la notion thomiste d'*intentio*. Saint Thomas lui-même a renoncé à l'utilisation du mot pour désigner la nature de la causalité instrumentale, on ne peut qu'imiter sa réserve. Par contre, la notion joue un rôle prépondérant tant dans le traité de la causalité efficiente et finale, et dans les problèmes de morale, que dans l'exposé de la nature propre de l'acte intellectuel. Il semble indispensable de l'employer dans l'un et l'autre domaine. Mais il est alors nécessaire de bien définir la notion et de savoir toujours à laquelle des deux acceptions on entend se référer. Comme acte d'une tendance, la notion s'applique d'abord et proprement aux seules puissances de l'appétit, elle désigne une impulsion motrice, un influx causal. Au contraire, dans l'ordre de la connaissance, la notion d'*intentio* perd complètement son sens moteur, elle convient à l'objet possédé par l'esprit dont elle désigne le mode d'être spécial. Passer indûment de l'un à l'autre domaine, ce n'est pas utiliser l'ampleur analogique d'une même notion c'est, suivant l'affirmation de saint Thomas, tomber dans l'équivoque Il semble qu'il faille, sur ce point, respecter la pensée explicite du Maître, surtout si l'on tente d'exprimer à nouveau sa doctrine et d'en formuler d'authentiques développements. »

Octobre 1930. — A.-D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin, homme du temps présent.* — P. Kremer, *L'apologétique du cardinal Dechamps. Ses sources et son influence au concile du Vatican.*

« Nos recherches n'ont pas abouti à la pleine lumière sur tous les détails de l'œuvre du concile du Vatican en ce qui concerne la valeur apologétique du fait de l'Eglise. Cependant nous pouvons considérer comme acquis le rôle du cardinal Dechamps, d'abord par l'action de ses ouvrages sur les travaux de la commission préparatoire, puis par son intervention dans les délibérations de l'assemblée, malgré les lacunes que présente encore notre information sur ce dernier point. Remarquons encore un fait très significatif pour le succès que ses idées avaient rencontré et pour leur sûreté doctrinale : alors que plusieurs écrivains avaient assez âprement contesté la valeur démonstrative du fait de l'Eglise, les Pères l'ont admise comme allant de soi. Tandis que d'autres chapitres et canons ont été l'objet de discus-

sions minutieuses, de longs débats, le passage qui nous occupe n'a suscité presque aucune opposition et les corrections qu'on lui a fait subir ont toutes tendu vers le même but qui n'a jamais été perdu de vue. Pouvait-on mieux montrer que l'apologétique prônée par le cardinal Dechamps était vraiment traditionnelle ? Ses protestations, ses rappels de la doctrine des « grands apologistes » montrent qu'il n'a jamais ambitionné de meilleure recommandation. »

Nouvelle revue théologique. — Janvier 1931. — J. Creusen, *Imperfection ou péché véniel?* Depuis plusieurs années l'existence et la nature de l'imperfection sont, dans plusieurs revues théologiques, le thème de longues et vives discussions. Le P. Creusen donne un bref aperçu de la question et défend le point de vue adopté par les partisans de l'existence des imperfections morales.

Le débat « se réduit à la réponse affirmative ou négative, donnée à cette question : « *Tout* choix délibéré du moindre bien est-il faute vénielle quand il comporte le renoncement à un bien supérieur, au point de vue moral, actuellement adapté au sujet et réalisable par lui ? », ou, ce qui *peut* être équivalent : « Quand Dieu donne une grâce suffisante pour s'unir plus pleinement à lui, y a-t-il *toujours* faute vénielle à rester en deçà du bien réalisable avec ce don divin ? »

« L'opposition se manifeste surtout sur trois points : la portée de la loi de charité, la notion de la grâce qui offre le choix du meilleur, l'explication psychologique et morale du choix. Cette dernière opposition se traduit par un débat sans cesse renouvelé sur l'*objet* et le *motif* du choix du moindre bien.

« On peut admettre que cette divergence de vues a une portée plus théorique que pratique. Personne ne prétend qu'une âme assez éclairée pour saisir ces distinctions et assez favorisée pour être l'objet de ces prévenances divines puisse, sans aucun péché, rester fréquemment, d'une manière délibérée et notoirement, au dessous du progrès de charité qui lui est offert.

« Nous ne croyons pas que cette divergence théorique se réduise à peu de chose, mais nous n'admettons pas davantage qu'elle caractérise deux écoles de théologie morale, celle qui rattache tout à la loi et aux préceptes et celle qui s'inspire avant tout de la loi de charité et des vertus. »

P. Peeters, *Comment travailler à la réunion de l'Eglise russe?* — — Jos. Arendt, *Les retraites fermées de jeunes ouvriers et de jeunes employés.*

Gregorianum. — 1930. Quatrième numéro. — J. de Ghellinck, *En marge de l'œuvre de Harnack.* Exposé et critique de l'œuvre du fameux historien et théologien protestant. — E. Hocedez, *La théologie de Pierre d'Auvergne.* Exposé de la théologie du maître parisien et étude de ses sources immédiates.

V. Cathrein, *Utrum in omni peccato occurrat error vel ignorantia?*

« Omnia quae hucusque dicta sunt, possumus his propositionibus breviter comprehendere :

1. In omni peccato occurrit aliquis error vel aliqua ignorantia seu inconsideratio.

2. In peccatis ex ignorantia causa immediata peccati est ignorantia culpabilis et haec peccata tunc committuntur, quando ignorantia culpabiliter non deponitur vel quando quis sibi conscius suae ignorantiae se exponit periculo peccandi.

4. Peccata denique ex malitia, quae ceteris paribus reliquis pecquis passionibus vehementibus non ab initio debito modo resistit.

4. Peccata denique ex malitia, quae ceteris paribus reliquis peccatis sunt pejora, semper committuntur cum actus malus ponitur. Praeterea sunt etiam peccaminosa, quia perversitas voluntatis, ex qua proveniunt, paulatim ex repetitis actibus malis oritur et sustinetur.

The ecclesiastical Review. — Janvier 1931. Vincent Mc Nabb, *La doctrine sociale du bienheureux Thomas More*. Analyse de son ouvrage *Utopia* qui est remarquablement moderne.

The Journal of theological Studies. — Octobre 1930. Rev. H. H. Rowley, *Le caractère historique du cinquième chapitre de Daniel*. Article hostile à la doctrine traditionnelle ; critique de l'ouvrage de Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar*.

REVUES BIBLIQUES

Revue biblique. — Juillet 1930. Maurice Dunand, *Nouvelle inscription phénicienne archaïque*. Cette inscription mise à jour dans la huitième campagne de fouilles à Byblos (mai-juillet 1929) présente l'intérêt exceptionnel d'être écrite en caractères phéniciens très voisins de ceux qui apparaissent sur les sarcophages d'Ahiram. Elle paraît remonter à la seconde moitié du douzième siècle. — A. Barrois (*Une nouvelle théorie de l'origine des Septante*) maintient contre Wutz qu'à l'origine des Septante ne se trouve pas une ou des transcriptions du texte hébreu en lettres grecques.

Robert Devreesse, *Par quelles voies nous sont parvenus les commentaires de Théodore de Mopsueste*. — Denis Buzy, *Le juge inique*. Commentaire de la parabole qui se lit dans saint Luc. — L.-H. Vincent, *La Chronologie des ruines de Jéricho*.

Octobre 1930. — P. Dhorme, *Le déluge babylonien*. Parmi les résultats si remarquables des fouilles poursuivies en Chaldée durant ces dernières années, il en est un qui doit retenir l'attention de tous les historiens de l'antiquité, c'est la constatation matérielle d'une immense catastrophe qui coupe en deux les annales de la civilisation et permet de situer dans le temps les récits babyloniens relatifs au déluge. La découverte s'est produite presque simultanément sur deux points fort éloignés l'un de l'autre, à Ur et à Kish.

A Ur, on a découvert au-dessous des tombes qu'on appelle à bon

droit prédynastiques, une couche (dont la profondeur varie de 3 m. 70 à 2 m. 70) d'argile vierge, déposée par l'eau. Puis en creusant, sur une très grande largeur, à travers cette couche d'argile, on retrouve toute une civilisation ensevelie depuis des milliers d'années. Un hiatus énorme a séparé deux histoires, deux cultures, l'une, au-dessous du banc de terre, caractérisée par la poterie peinte, l'autre, au-dessus, par la poterie non peine.

De la ville de Kish nous arrive, comme un écho du témoignage d'Ur, une autre attestation du cataclysme où sombre la première civilisation chaldéenne. Ici encore se manifeste un hiatus occasionné par le déluge. En dessous de ce niveau du déluge, à travers quinze pieds de débris, on retrouve les traces d'une civilisation qui se caractérise par divers types de poterie. En bas de cette couche et jusqu'au sol vierge se rencontrent, en quantité, les instruments de silex de l'âge néolithique. Ainsi nous suivons les traces d'occupations successives laissées par l'humanité sur un même point du sol : couche préhistorique, couche de civilisation protohistorique hiatus occasionné par un déluge, reprise de la civilisation.

Après avoir énoncé ces faits dont la gravité n'échappe à personne, le P. Dhorme étudie les récits babyloniens du déluge publiés depuis 20 ans.

De Bruyne, *Le texte grec du deuxième livre des Machabées.* — J. Cantineau, *Textes funéraires palmyréniens.* — P. Duvignau, *Une industrie acheulo-moustérienne en Palestine* (Ain Mousa, non loin de Nazareth).

A. Barrois, *Aux mines du Sinaï.*

BIBLIOGRAPHIE

Histoire

Dom Henri Leclercq, **L'Ordre Bénédictin**, Bibliothèque générale illustrée, Rieder, 20 fr.

Remarquable raccourci de l'histoire de l'ordre fondé par saint Benoît, des origines à nos jours, dû à un maître-historien, et illustré de magnifiques planches, ce livre se recommande de lui-même à ceux qui désirent se renseigner rapidement et objectivement sur le grand ordre monastique, qui est un des joyaux du catholicisme.

Abbé Delorme, **Au service de l'Eglise et de la France**, Peigues, sans indic. de prix.

On saura gré au chanoine Delorme de nous présenter à nouveau ces intéressantes études, sobres et vivantes, sur des hommes dont nous avons toujours intérêt à méditer les exemples et les leçons : Montalembert, Veuillot, Ozanam, Chesnelong.

L. Laurand. **Atlas pratique d'histoire grecque et romaine.** Auguste Picard.

Ce petit Atlas aux croquis précis et clairs complète utilement le *Manuel des études grecques et latines* dont nous n'avons pas à apprendre à nos lecteurs le mérite hors de pair.

Mgr Michel d'Herbigny. **Le front antireligieux en Russie Soviétique.** Avril-novembre 1929. In-12, 64 pages. Prix 3 fr. *La guerre antireligieuse en Russie soviétique.* La « campagne de Noël » (décembre 1929-janvier 1930). In-12, 72 pages. Prix 3 fr. 50. Paris Editions Spes.

Ce n'est pas à des récits de voyageurs qui ont entrevu de la Russie ce qu'on a bien voulu leur montrer, ce n'est pas non plus à des documents privés qui pourraient être suspectés d'exagération ou de déformation, mais à des journaux, à des publications soviétiques, que Mgr d'Herbigny est allé puiser pour exposer en ces deux conférences faites à Rome ce qu'est la guerre antireligieuse qui s'est déchaînée avec une nouvelle intensité cette dernière année 1929. Dans la première l'éminent président de l'Institut pontifical oriental dit quelle action perfide s'est exercée contre toute religion en général, contre la jeunesse en particulier et de façon toute spéciale contre le Saint Siège ; dans la seconde il décrit l'effort accompli pour transformer en propagandistes d'irréligion, les masses populaires, les enfants et les membres du clergé eux-mêmes. Il est effrayant de songer aux ruines morales qui vont ainsi s'accumulant. Il importe que les consciences droites connaissent cette lutte antireligieuse sous ses divers aspects ; rien ne la leur révélera mieux que ces deux brochures si solidement documentées.

A. L.

Louis La Divinie. **Les phases de la persécution au Mexique.** Paris, Bloud et Gay, s. d. In-12, 200 pages, Prix 12 fr.

Dans un récit aussi clair que précis M. Louis La Divinie présente l'histoire de la persécution du catholicisme au Mexique, persécution qui sévit sans doute avec une particulière violence en ces dernières années, mais qui eut de lointains précédents : déjà au XVIe et XVIIe siècles la monarchie d'Espagne faisait peser lourdement son autorité sur l'Eglise mexicaine ; au XVIIIe siècle, elle y paralysait la vie monastique, dispersait les membres de la Compagnie de Jésus, détruisait leurs maisons, laissant à la franc-maçonnerie toute liberté pour déployer sa funeste activité.

On lira avec intérêt les pages où l'auteur dit dans quelle mesure le gouvernement des Etats-Unis porte la responsabilité des abominations dont le Mexique fut récemment le théâtre ; elles justifient ces lignes qu'écrivait en 1926 l'archevêque de Baltimore Mgr Curley : « Nous les nord-américains, nous sommes grandement responsables des événements du Mexique. Nous autres et nous autres seulement, sommes les responsables des événements survenus durant les douze dernières

années par la négligence ou l'intervention de nos gouvernants » (Baltimore Catholic Review, avril 1926).

A. L.

BIOGRAPHIES

Chanoine L. Mahieu, **Madame Justine de Monie.** *Mère Marie-Justine de l'Ange Gardien, supérieure générale des Dames de la Sainte Famille.* Bruxelles, Dewit, 1930. In-8 XII-366 pages.

Mère Marie-Justine de l'Ange gardien, supérieure générale des Dames de la Sainte Famille, dans le monde, Justine de Monie (1847-1909), est une religieuse, originaire de Swewezeele, un village de la Flandre orientale, qui consacra toute sa vie à l'éducation des jeunes filles. Entrée jeune chez les Dames de la Sainte Famille, une congrégation religieuse sortie d'un pensionnat qu'avaient fondé à Thielt les demoiselles Van Biervliet, elle ne tarda pas à y prendre une place considérable en raison de ses grandes vertus et de ses rares qualités intellectuelles : elle avait trente-six ans à peine qu'elle en devenait la supérieure générale. Sous son action, cette congrégation nouvelle prit une large extension : au pensionnat qui avait été créé à Bruxelles, s'adjoignirent ceux de Louvain de Helmet et une école normale à Thielt ; pendant un temps même, de 1896 à 1900, elle envoya des religieuses enseigner dans le Guatémala. Femme d'initiative et d'une piété très solide, Madame Justine de Monie était surtout une remarquable éducatrice qui excellait à ouvrir les intelligences, à éveiller les âmes, à les former pour la vie. C'est ce qu'a très bien mis en lumière M. le chanoine Mahieu, professeur à l'Université catholique de Lille, dans la biographie qu'il lui a consacrée. On lira avec un particulier intérêt les pages où il expose les idées de Mme de Monie sur les programmes d'examen des Ecoles normales, celles encore où il décrit ses méthodes pédagogiques.

A. Leman.

Adrien Launay, M. E., **Les bienheureux martyrs des Missions Etrangères.** Paris, Téqui 1929. In-8, 254 pages. Prix 15 fr.

Le père Adrien Launay a consacré un livre à ses confrères du Séminaire des Missions Etrangères qui ont eu l'honneur d'être béatifiés en mai 1900, en avril 1909, en juin 1925. Plutôt que de rédiger sur chacun d'entre eux une notice distincte, il a préféré nous présenter en un tableau d'ensemble tout ce qui a trait à l'enfance, à la formation cléricale et missionnaire, à l'apostolat, au martyre de ses héros. C'est là un plan original qui donne beaucoup de variété et d'intérêt à un ouvrage qui ne manquera pas d'édifier beaucoup ses lecteurs en même temps qu'il lui fera mieux connaître ces admirables propagateurs de la foi catholique.

A. L.

Elie Maire, **Rubis d'Orient.** 143 p. Lethielleux, 9 fr.

Biographie attachante d'une virtuose musicienne, devenue Carmé

lite au prix d'une lutte héroïque avec son milieu familial, et précocement rappelée à Dieu.

CLOTILDE DE SAINTE JULIENNE. **Sainte Julienne de Cornillon et l'établissement de la Fête Dieu**, Desclée de Brouwer.

Illustré de vieilles estampes, ce volume nous offre la biographie exacte et intéressante de la sainte religieuse dont on connaît le rôle capital aux origines de la Fête-Dieu, au milieu du XIIIe siècle.

Le Bienheureux Nicolas de Flüe, par APOLLINE DE GOURLET aux Editions Publiroc, Marseille.

Nicolas de Flüe est l'une des plus populaires figures de Saints de la Suisse. La Biographie que présentent avec élégance les Editions bien connues de Marseille ne manque pas d'intérêt.

Nicolas vécut au XVe siècle, dans le canton de l'Unterwald, et l'auteur se plaît à faire revivre le Bienheureux dans le cadre historique et géographique dont on connaît les charmes. Epoque de troubles, ce quinzième siècle, qui s'éveille sur le grand schisme d'Occident, pour s'éteindre au bruit de luttes religieuses encore plus pénibles ! La Suisse s'honore d'avoir joué un grand rôle pour le rétablissement de la paix dans l'Eglise, au Concile de Constance en 1414. Mais la voici troublée elle-même et profondément. Les rivalités de famille à famille de cantons à cantons, finissent dans des batailles meurtrières ! Trop de sang est versé ! Alors apparaît la noble figure de Nicolas, qui supplie ses concitoyens de ne plus s'entredévorer : il sauve l'unité de sa patrie !

D'où vient-il ? C'est, à vrai dire, une physionomie étrange : bon époux, bon père ; il est resté de longues années dans la vie familiale, une vie exemplaire ; vers la cinquantaine, une vocation impérieuse le pousse vers l'austère solitude des vallons et des rochers. Austérité rigoureuse, où durant vingt ans, sa seule nourriture est l'Eucharistie ! Mais solitude relative, car jusqu'au milieu des monts, la réputation de sainteté attire bientôt et de fort loin, vers l'ascète, la foule des curieux, et surtout des souffrants qui viennent lui demander conseils et appui. C'est là, dans la retraite de l'Unterwald, que vont le rejoindre les délégués des cantons, au plus profond de la guerre civile, pour le supplier d'intervenir en faveur de la paix et de l'union, et Nicolas, à la Diète de Stanz, en vertu de son autorité sur tous les partis, fait accepter une trêve, suivie d'une paix bienfaisante : il est vraiment « le Sauveur de la Patrie ».

Il se mêle, tout au long du récit, basé sur une documentation précise, avec le charme de la présentation et du style, comme un parfum de Légende dorée, qui ajoute à l'intérêt du sujet lui-même et du cadre enchanteur de la Suisse !

Souhaitons large diffusion à ce bel ouvrage, en Suisse surtout, pour que, selon le désir des Evêques de ce pays, l'unité religieuse dans le

catholicisme y soit amenée par la dévotion grandissante envers le Bienheureux Nicolas de Flüe.

F. M.

Spiritualité

G. Hoornaert. S. J. **Le plus beau livre**, Bruxelles, Albert Dewitt.

Cette petite plaquette rassemble quelques considérations de nature à donner le goût et à faciliter la lecture du chef-d'œuvre de la spiritualité catholique : *l'Imitation de Jésus-Christ*. But essentiellement pratique que l'auteur a certainement atteint grâce à un talent dont nous n'avons plus à dire la valeur.

Chambelland (P. J.). **De l'art d'être malade**, Téqui, 4 francs.

Heureuse utilisation de la doctrine salésienne.

Le chef-d'œuvre de l'amour, par un ancien Directeur de Séminaire. Gabalda et Montligeon, 12 francs.

Ouvrage substantiel : l'ensemble de la doctrine chrétienne contemplée et exposée autour du dogme de l'Eucharistie. Livre riche de suggestions et d'aperçus originaux.

Abbé Paul Thône. **Vers une vie réparatrice**, tome III, L'Esprit de la Réparation, S. I. L. I. C., 41, rue de Metz, Lille, 7 fr. 50.

Préfacé par le cardinal Liénart, ce petit volume continue la série si heureusement inaugurée par le chanoine Thône. Immolation dans le Christ et en nous, l'esprit de charité en nous, telles sont les conditions essentielles d'une vie réparatrice. Les âmes religieuses goûteront cette doctrine si haute que l'auteur sait exposer avec tact et une conviction entraînante.

L. Bouillon, **Le Consolateur viendra**, P. Lethielleux.

Pages pieuses et émues où une âme souffrante raconte comment elle a trouvé le chemin du divin repos.

Variétés

A. Miramar, **Histoire pittoresque d'une famille égyptienne**. Lethielleux 12 francs.

Que voilà une aimable façon d'enseigner l'égyptologie ! L'auteur a su réussir à faire entrer toute la vie égyptienne antique dans le cadre d'un roman sans prétentions et cela sans se permettre aucune — ou presque — fantaisie archéologique. Préfacé par M. Etienne Drioton, cet ouvrage si sympathique s'adresse à tous, aussi bien aux enfants qu'aux grandes personnes.

Jeanne de Marle. **Tulliola**, Marietti, Turin, 12 francs.

Roman édifiant qui nous transporte dans la Gaule chrétienne des premiers siècles.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.

LE CONCILE D'ÉPHÈSE

Le lundi 22 juin 431, environ cent soixante évêques étaient réunis dans l'église principale d'Ephèse, qui portait le nom de Marie, Cyrille d'Alexandrie présidait leur concile. L'affaire à traiter était d'importance, puisqu'il s'agissait de juger la cause de Nestorius, évêque de Constantinople, qui était accusé d'hérésie. Nestorius cependant n'assistait pas à la séance : convoqué dès la veille, en même temps que tous les évêques présents à Ephèse, il n'avait pas daigné se rendre à cette invitation ; une seconde, puis une troisième convocations, à lui adressées au début de la journée, étaient restées sans résultats, si bien que les débats s'étaient ouverts sans lui.

Cyrille commença par faire donner lecture à ses collègues du symbole de Nicée, puis d'une lettre qu'il avait adressée à Nestorius quelques mois auparavant : l'assemblée proclama l'accord des deux documents et la parfaite orthodoxie du second. La réponse de Nestorius à Cyrille fut ensuite communiquée aux évêques et déclarée hérétique. D'autres documents, au premier rang desquels figurait une lettre du pape Célestin à Cyrille, furent encore l'objet d'une lecture publique ; ils auraient enlevé, s'il avait été nécessaire, les dernières hésitations du concile. L'erreur de Nestorius était clairement manifestée par leur accord, avec les témoignages traditionnels qu'ils présentaient. L'évêque de Constantinople fut déposé. Et lorsqu'au terme d'une longue journée de travail, les évêques se séparèrent pour regagner leurs demeures, le peuple catholique d'Ephèse accueillit par d'immenses démonstrations d'enthousiasme la décision qu'ils venaient de prendre. Ce fut au milieu des acclamations, à la lumière des torches et des flambeaux, que les membres du concile rentrèrent chez eux : une fois de plus, l'orthodoxie n'avait-elle pas rem-

porté sur l'erreur une grande victoire ? et ne convenait-il pas de fêter son triomphe ?

Du Concile d'Ephèse, troisième œcuménique, la postérité n'a guère retenu que le souvenir de cette décisive journée. Pour en comprendre toute la portée, il est nécessaire cependant de rappeler les événements qui l'avaient précédée, et ceux qui l'ont suivie.

***

A la fin de 427, Sisinnius, évêque de Constantinople, étant venu à mourir, on choisit pour le remplacer un prêtre d'Antioche, renommé par son éloquence et l'austérité de ses mœurs, Nestorius. Ce n'était pas la première fois qu'un antiochien était appelé à monter sur le siège épiscopal de la capitale : avant Nestorius, saint Jean Chrysostome avait occupé ce poste d'honneur, et l'on gardait encore le souvenir des luttes acharnées qu'il avait naguère soutenues pour la défense de la vérité et des droits de l'Eglise. Ne pouvait-on pas espérer que Nestorius s'affirmerait comme un nouveau Jean ?

Du moins, dès son premier discours, le 10 avril 428, il manifesta énergiquement sa volonté de combattre les hérétiques, et les actes ne tardèrent pas à corroborer ses paroles : non seulement à Constantinople, mais dans tout le ressort du patriarcat, ariens, novatiens, quartodécimans, macédoniens, furent durement poursuivis. Qui aurait dit alors qu'à peu de temps de là, Nestorius lui-même serait accusé du crime qu'il faisait ainsi réprimer chez les autres ?

Ce fut pourtant ce qui arriva. Depuis longtemps, les théologiens d'Antioche avaient été amenés à s'intéresser aux problèmes christologiques. Tous les chrétiens orthodoxes croyaient fermement que Jésus-Christ était véritablement homme et véritablement Dieu. Comme Dieu, il avait fait des miracles ; comme homme, il avait souffert et il était mort. Aucune hésitation n'était possible là-dessus. La difficulté commençait lorsqu'on essayait de pénétrer le mystère de l'homme-Dieu : le Verbe divin s'était-il uni à un homme complet, de manière à se surajouter en quelque sorte à lui ? ou bien avait-il pris une humanité imparfaite, peut-être même seulement un corps animé, dans lequel il aurait joué le rôle tenu habituellement par l'intelligence ? La première ré-

ponse était celle de Diodore qui était mort évêque de Tarse et de Théodore qui était évêque de Mopsueste, la seconde avait été proposée naguère par Apollinaire de Laodicée, et avait été condamnée en 379 et en 381. On voit sans peine la raison de cette condamnation : si le Christ n'avait pas eu une intelligence humaine, si le Verbe avait tenu en lui la place de l'intelligence, il n'était pas véritablement un homme, et il fallait qu'il eût été un homme pour être capable de racheter les hommes. La doctrine de Diodore et de Théodore semblait, à première vue, plus satisfaisante : à y regarder de près, on devait se rendre compte qu'elle n'était pas moins dangereuse que celle d'Apollinaire ; en effet, elle mettait en un tel relief la parfaite humanité du Christ qu'elle la séparait de sa divinité, et qu'elle brisait l'unité foncière du Verbe incarné ; entre l'homme et le Dieu qui coexistaient en Jésus, pouvait bien subsister une union morale ; il devenait impossible de parler d'un homme-Dieu, et de nouveau, la rédemption se trouvait implicitement niée.

Comme ses maîtres, comme ses condisciples, Nestorius professait la christologie antiochienne. Mais, dès son arrivée à Constantinople, il exprima ses idées en des termes qui parurent excessifs et dangereux aux meilleurs esprits. La lutte s'engagea autour du mot θεοτόκος, Mère de Dieu, que, depuis très longtemps, on avait l'habitude d'employer pour désigner la très sainte Vierge. Un des prêtres que le nouveau patriarche avait amenés avec lui, Anastase, osa un jour condamner ce mot, sous prétexte que Marie n'avait pu donner naissance qu'à un homme, et que le Verbe divin n'avait d'autre génération que celle qui, dans l'éternité, le constitue Fils de Dieu. Ces affirmations étaient susceptibles d'une interprétation orthodoxe ; encore fallait-il les expliquer. Présentées d'une manière absolue, elles soulevèrent tout de suite l'indignation du peuple chrétien, qui aimait à saluer en Marie la vraie mère de Dieu. Au lieu de s'efforcer de rétablir la paix, Nestorius prit fait et cause pour Anastase, et, dans une série de discours, s'efforça de démontrer à ses fidèles les inconvénients et les dangers du terme traditionnel.

Le trouble ne fit que s'accroître à Constantinople, et bientôt, dans toute la chrétienté, on se montra profondément ému de la tournure prise par les événements. Le premier à s'inquiéter fut sans doute l'évêque d'Alexandrie, Cyrille. Depuis longtemps, les

évêques d'Alexandrie s'intéressaient fort à tout ce qui se passait dans la capitale et ne laissaient échapper aucune occasion d'intervenir. Cette fois, l'orthodoxie était en jeu : c'était une raison décisive pour que saint Cyrille ne tardât pas à faire connaître son opinion. Après avoir rappelé dans la lettre pascale de 429 et dans une lettre aux moines la doctrine de l'Incarnation, il écrivit directement à Nestorius deux lettres qui n'obtinrent que des réponses évasives ou ironiques.

A Rome, le pape Célestin avait été informé par Nestorius lui-même, qui lui avait envoyé quelques-unes de ses homélies et lui avait présenté par lettre ses objections contre le θεοτόκος . Il le fut à nouveau par Saint Cyrille, qui lui communiqua un dossier complet, non seulement une série de sermons de Nestorius, mais un recueil de citations patristiques et les lettres que lui-même avait déjà eu l'occasion d'écrire sur la question. Tout de suite, il estima l'affaire assez importante pour devoir être délibérée en concile : le synode romain dut se tenir dans les premiers jours d'août 430 et quatre lettres du pape, adressées à Nestorius, aux clercs et aux laïcs de Constantinople ; aux principaux évêques de l'Orient et de la Macédoine ; enfin à Cyrille d'Alexandrie, en firent connaître les décisions à tous les intéressés.

Ces décisions étaient de la plus haute gravité : Nestorius, convaincu d'hérésie, était déposé de son siège ; dix jours lui étaient donnés pour désavouer clairement et par écrit ses nouveautés : faute de quoi, il serait exclu de toute communion avec l'Eglise catholique ; l'évêque d'Alexandrie était chargé de procurer l'exécution de cette sentence. Nul ne se trompa sur l'importance des décisions romaines, ni Jean d'Antioche qui écrivit aussitôt à Nestorius pour le supplier de s'y soumettre en acceptant le θεοτόκος , ni saint Cyrille d'Alexandrie qui se mit en mesure de remplir, sans tarder, la délicate mission dont il venait d'être chargé, et qui, avec un concile d'évêques égyptiens, rédigea une lettre suivie de la profession de foi dont il se proposait de demander la signature à Nestorius[1].

1. Cette profession de foi est exprimée en douze anathématismes, qui renferment un exposé très précis de la christologie. Leur langage est naturellement conforme aux traditions d'Alexandrie ; c'est dire qu'il est très éloigné de celui dont se servaient les théologiens de l'école d'Antioche. Il est à remarquer que, lorsque le pape avait délégué son autorité à saint Cyrille, il ne l'avait pas chargé de préparer un tel formulaire.

Les envoyés, chargés de porter à Constantinople la synodique de saint Cyrille, y arrivèrent le 30 novembre. Or, « dès le 19 novembre, était partie une lettre impériale à tous les métropolitains qui les convoquait pour la Pentecôte de l'année suivante à un concile à Ephèse. Le but de la réunion, portait la missive sacrée, était de parer aux troubles et divisions résultant de controverses récentes. Elle parlait aussi en termes vagues d'irrégularités à redresser, mais elle spécifiait surtout qu'en attendant le jugement à rendre par l'assemblée, toutes choses devaient rester en l'état[1]. »

La convocation du concile d'Ephèse était pour le moins inattendue. Elle créait une situation nouvelle, dont il devenait impossible de ne pas tenir compte, si bien qu'on ne saurait être surpris que Nestorius n'eût pas reçu les envoyés de Cyrille : ceux-ci arrivaient trop tard. Nul cependant ne réclama contre la lettre d'indiction que les sacrés empereurs, ou plus précisément Théodose II, avaient dûe rédiger à l'instigation de Nestorius et de ses amis. Le pape lui-même, écrivant à Saint Cyrille, le 7 mai 431, déclarait espérer la paix des Eglises et de la foi catholique, et en voir le gage dans l'ardeur mise par les princes chrétiens à la procurer. D'autres lettres, écrites le lendemain par Célestin et adressées l'une aux membres du concile, l'autre aux légats qu'il venait de choisir, précisaient la position du pape : aux membres du concile, il déclarait que ses légats leur notifieraient tout ce qui avait été fait précédemment à Rome et qu'il ne doutait pas de l'assentiment qui devait suivre cette notification ; aux légats eux-mêmes, il ordonnait de coordonner toute leur action à celle de saint Cyrille, et de le suivre en tout ce qu'il déciderait, de manière à ce que soit respectée l'autorité du Siège apostolique.

D'après tout cela, il semblait entendu que le concile projeté devait être surtout une chambre d'enregistrement, où seraient entérinées les décisions du synode romain d'août 430, et comme, d'ailleurs, Nestorius, en écrivant à Célestin (novembre 430), avait paru disposé à accepter le θεοτόκος,, on pouvait espérer que l'affaire n'aurait pas de conséquences plus graves.

C'était compter sans l'émotion produite, dans tout l'Orient, par la synodique de saint Cyrille et par les anathématismes qui l'accompagnaient, c'était compter aussi sans l'énergie indomptable

1. J. Galtier : *Le centenaire d'Ephèse*, dans *Recherches de Sciences religieuse*, t. XXI, 1931, p. 194.

de l'évêque d'Alexandrie, qui entendait bien remplir coûte que coûte sa mission. Déjà au cours de l'hiver et au printemps, les anathématismes avaient été combattus par Théodoret de Cyr et André de Samosate : les explications de saint Cyrille n'avaient pas apaisé les esprits, et l'évêque d'Alexandrie, se sentant suspect non seulement aux Orientaux, mais à l'empereur lui-même qui lui avait adressé une lettre fort dure, crut bien faire, lorsque le moment fut venu, d'emmener avec lui à Ephèse une cinquantaine d'évêques égyptiens en qui il était assuré de trouver de chaleureux défenseurs.

Le concile était convoqué pour la Pentecôte, qui tombait le 9 juin. Quelques jours auparavant, Cyrille arriva à Ephèse avec les Egyptiens ; Nestorius s'y trouvait déjà avec seize évêques ; Memnon, l'évêque d'Ephèse groupait autour de lui de nombreux évêques de la province d'Asie ; le 12 juin, on vit arriver Juvénal de Jérusalem avec une quinzaine de Palestiniens ; les évêques de Macédoine, conduits par Flavien de Philippes se présentèrent à leur tour. Mais les Orientaux, dirigés par Jean d'Antioche et les légats du pape, Arcadius, Projectus et le prêtre Philippe, se faisaient encore attendre.

On ne fit rien jusqu'au 21 juin. Convenait-il de différer davantage la réunion du concile, au risque de laisser les esprits se monter et s'envenimer les querelles ? Saint Cyrille ne le pensa pas. Fort de la commission qu'il avait naguère reçue de Rome pour procéder à la déposition de Nestorius, fort de l'appui de la majorité des évêques qui étaient alors présents à Ephèse, il résolut de brusquer les événements, et, le soir de ce jour-là, il convoqua ses collègues pour le lendemain. En vain, le comte Candidien, qui représentait l'empereur et était chargé de veiller au bon ordre de l'assemblée, multiplia les représentations ; en vain, soixante-huit évêques adressèrent à Cyrille et à Juvénal une requête pour demander qu'on ne fît rien sans les évêques du diocèse d'Orient et les quelques évêques occidentaux annoncés. Cyrille fut inflexible. Le concile se réunit le 22 juin. Nous avons dit plus haut ce qu'avait été cette mémorable séance, et le souvenir profond qu'elle a laissé dans l'histoire[1].

1. On s'est souvent demandé si saint Cyrille avait réellement le droit de réunir le concile, en l'absence de toute délégation expresse de saint Célestin. En l'état actuel des documents, le problème ne peut être résolu avec certitude. Les actes que nous possédons ont été rédigés par la chancellerie



Il ne faudrait pas croire que tout eût été si facilement terminé. Sans doute, Nestorius avait été déposé par le concile, qui avait acclamé la maternité divine de Marie et entendu, sans soulever d'objections, la lecture des douze anathématismes. Mais il n'avait pas accepté la sentence qui le condamnait et il s'était hâté d'en appeler à l'empereur. Le comte Candidien de son côté avait adressé à Théodose un rapport où il racontait l'événement et demandait de nouvelles instructions. Et lorsque les évêques orientaux, avec Jean d'Antioche, arrivèrent enfin à Ephèse, le 26 juin, ils protestèrent contre la hâte avec laquelle le concile s'était réuni sans les attendre, et incontinent, ils prononcèrent la déposition de Memnon d'Ephèse pour ses violences, celle de Cyrille d'Alexandrie pour ses anathématismes, pleins, disaient-ils, de l'impiété d'Arius, d'Eunomius et d'Apollinaire, enfin l'excommunication de tous ceux qui avaient préparé à la séance du 22 juin Les instructions de Théodose, qui ne tardèrent pas à être transmises à Ephèse, n'étaient pas faites pour éclairer la situation : l'empereur décidait que tout devait être recommencé et que le concile aurait à délibérer à nouveau sur ce qui concerne la foi.

Ce fut en ces conjonctures délicates que les légats de saint Célestin firent leur entrée à Ephèse. Saint Cyrille comprit tout de suite que leur présence apportait à sa cause et à celle de son concile un renfort de tout premier ordre ; et, sans tenir aucun compte des instructions de Théodose, il réunit autour d'eux le 10 juillet tous les évêques qui avaient pris part à la session du 22 juin. Lecture fut donnée ce jour-là de la lettre pontificale, dont ils étaient les porteurs : cette lettre était très explicite ; elle déclarait que le concile avait pour mission d'exécuter ce qui avait été décidé à Rome en conformité de la foi commune et pour l'utilité de l'Eglise catholique. Le prêtre Philippe en expliqua la portée : « Votre sainteté, dit-il, n'ignore pas que la tête de toute la foi, et la tête des apôtres, c'est le bienheureux apôtre Pierre ».

Les légats avaient mission de confirmer les jugements rendus à Ephèse, dans la mesure où ils étaient conformes aux décisions

de l'évêque d'Alexandrie et ne sont pas dénués de parti-pris en sa faveur. Il est cependant remarquable que Cyrille signe le premier comme « tenant la place du très saint et sacré archiévêque de l'Eglise des Romains, Célestin ». Il fera encore de même après l'arrivée des légats.

romaines. Aussi, le 11 juillet, une nouvelle session du concile eut-elle lieu, afin que la lecture complète des actes pût leur être faite officiellement. A la suite de cette lecture, Philippe tint à faire une déclaration de principe : « Il n'est douteux pour personne, il est mieux encore connu de tous les siècles que le saint et bienheureux Pierre exarque et tête des apôtres, colonne de la foi, fondement de l'Eglise catholique, a reçu de Notre Seigneur Jésus-Christ, sauveur et rédempteur du genre humain, les clés du royaume, et le pouvoir de lier et de délier les péchés. Et Pierre, jusqu'ici et toujours, vit et juge dans ses successeurs. Notre saint et bienheureux évêque, le pape Célestin, successeur et vicaire régulier de Pierre, nous a envoyés pour le représenter à ce saint concile que les très chrétiens empereurs ont ordonné. [1]» Puis, au nom du pape, il confirma la sentence portée par le concile contre Nestorius : « Valide est donc la sentence portée contre lui... par toutes les Eglises, car ont siégé dans cette assemblée d'évêques, soit en personne, soit par leurs envoyés, les évêques tant de l'Orient que de l'Occident... Que Nestorius sache donc qu'il est rejeté de la communion du sacerdoce de l'Eglise catholique. »

Il n'y avait plus, semble-t-il, qu'à notifier officiellement les décisions prises à l'empereur et au clergé de Constantinople : ce qui fut fait sans tarder. Sans faire aucune allusion à la lettre impériale qui leur avait ordonné de reprendre tous les débats, les évêques écrivirent à Théodose pour lui faire connaître la tenue des dernières sessions et lui rappeler que, « le premier, le très saint évêque de la grande Rome, avant que le présent très saint synode ne fût assemblé avait par lettres notifié sa sentence et confié au très saint et très théophile Cyrille, évêque de la grande ville des Alexandrins, la mission de tenir sa place. » Aux Constantinopolitains, ils firent part de la déposition de leur évêque en les invitant à lui donner un successeur.

Peut-être eût-il été sage de s'en tenir là : le concile avait été convoqué expressément pour examiner le cas de Nestorius ; ses premières décisions avaient été confirmées par les légats de saint Célestin ; sa tâche se trouvait achevée. Mais saint Cyrille et ses

1. Cette déclaration de Philippe a été introduite par les Pères du Concile du Vatican, au chapitre II de la constitution *Pastor aeternus*; Denzinger-Bannwart, n° 1824.

partisans ne l'entendirent pas ainsi : l'évêque d'Alexandrie et celui d'Ephèse, avaient été déposés, nous l'avons dit, par le synode groupé autour de Jean d'Antioche ; l'occasion n'était-elle pas favorable pour répondre à cette mesure, qui. d'ailleurs, n'avait été suivie d'aucun effet, par la condamnation de Jean lui-même et de ses amis ? On le crut à tort. Les 16-17 juillet, eut donc lieu une nouvelle session du concile, qui après les sommations canoniques, déclara excommuniés l'évêque d'Antioche et les évêques de son parti en précisant qu'ils ne pourraient, de leur autorité sacerdotale, rien faire qui pût nuire ou servir à qui que ce fût. Cette décision fut naturellement communiquée à l'empereur et au pape. « La lettre adressée à celui-ci relève les accointances de certains pélagiens avec le parti d'Antioche ; elle dit même que le concile s'est fait lire les actes de la déposition des chefs pélagiens, Célestius, Pélage, Julien et autres, et qu'il les a approuvés expressément. Rien de semblable ne se lit dans les procès-verbaux d'Ephèse[1] », ce qui est pour le moins assez étrange. Nous ne pouvons pas suspecter l'exactitude du renseignement ainsi donné par la lettre à Célestin, mais il est bien sûr que si le concile s'est occupé des Pélagiens, il ne l'a fait qu'en passant : il n'avait pas mission de s'intéresser à une controverse déjà réglée par l'autorité du Siège apostolique.

Après la déposition de Jean, le concile tint encore deux sessions : le 21 juillet, il s'occupa d'un symbole, dû à Théodore de Mopsueste, dont on faisait usage dans le diocèse de Philadelphie, et, à cette occasion, porta défense à quiconque d'exhiber, d'écrire ou de composer un formulaire de foi différent du symbole de Nicée qui répondait à tous les besoins ; le 31 juillet, il régla la question de l'autonomie de l'Eglise de Chypre qu'il déclara séparée de l'obédience d'Antioche. Ce furent officiellement ses derniers actes.

Mais l'empereur Théodose qui l'avait convoqué ne se hâta pas d'en prononcer la dissolution. A ses yeux, la question dogmatique pouvait bien être réglée ; il n'en allait pas de même des questions de personnes : s'il était disposé à reconnaître la déposition de Nestorius, c'était à la condition que celles de Cyrille et de Memnon fussent également rendues définitives ; bref, il enten-

1. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. III, p. 357.

dait bien concilier les inconciliables. Ce furent ces décisions que son envoyé, le comte Jean apporta à Ephèse au début du mois d'août.

Naturellement, personne ne consentit à les accepter. Une réunion où se rencontrèrent cyrilliens et orientaux n'eut aucun résultat. Partisan de la manière forte. Jean mit en état d'arrestation les trois évêques déposés, Nestorius, Cyrille et Memnon : il n'aboutissait qu'à accroître les difficultés de la situation. Les Pères du concile protestèrent aussitôt auprès de Théodose. en faisant valoir le caractère œcuménique de leur assemblée, qui, disaient-ils, comptait dans son sein tout l'Occident avec la grande Rome et le siège apostolique, toute l'Afrique et tout l''Illyricum.

A Constantinople cependant, on commençait à s'émouvoir. Dûment stylés par les présents que saint Cyrille leur avait fait distribuer, les courtisans représentaient à l'empereur que la cause de l'évêque d'Alexandrie méritait d'être prise en considération. Les moines se mettaient en mouvement : l'un des plus considérables, Dalmatius. déclarait à Théodose : « Dieu m'a ordonné de dire à Ta majesté que tu pèches contre toi-même chaque fois que tu pèches contre le concile. Tu as réuni le concile pour juger et il a jugé, il sait comment il a jugé : c'est lui qui en répondra devant Dieu. »

Mécontent, irrité de ces manifestations, Théodose finit par ordonner à chacun des deux conciles. celui de saint Cyrille, le vrai, et celui de Jean d'Antioche, de lui envoyer une délégation de huit membres : c'était encore un atermoiement. Mais les évêques crurent devoir obéir. Leurs représentants furent reçus par Théodose le 11 septembre ; la discussion fut animée. et, autant que nous pouvons en juger en l'absence des procès-verbaux authentiques. se termina par le triomphe des cyrilliens. sinon par celui de Cyrille lui-même qui était toujours en prison et que l'empereur persistait à tenir pour déposé.

Les événements se montrèrent d'ailleurs plus forts que les désirs de l'empereur. A plusieurs reprises, Nestorius avait déclaré que, si l'orthodoxie était sauvegardée, il était prêt à renoncer au siège de Constantinople et à regagner son monastère antiochien. On le prit au mot : dès le début de septembre 431, il fut reconduit à Antioche, et l'on songea, dans la capitale à lui donner un successeur : l'élu fut un vieux prêtre, charitable et sans préten-

tion, Maximien qui fut consacré le 25 octobre, en présence des légats du pape au concile. Cyrille, lui, parvint à s'échapper d'Ephèse et à regagner par mer Alexandrie. Là, il était sûr d'être tranquille : les évêques d'Egypte, les moines, les fidèles lui assuraient une protection contre laquelle les foudres impériales elles-mêmes étaient impuissantes. On se résigna à le laisser en paix, et Théodose, sans rien préciser, déclara qu'il lui permettait de rentrer dans sa ville épiscopale : cette permission n'était qu'une reconnaissance du fait accompli. De son côté, Memnon fut autorisé à rester à Ephèse : comme on le pense, il y reprit l'exercice de ses fonctions épiscopales.

Cette fois, tout était bien fini, du moins en ce qui concernait les individus. Théodose n'avait plus qu'à signifier officiellement le renvoi du concile. Il le fit, en un rescrit où perce l'amertume. Il avait voulu, disait-il, la paix de l'Eglise, persuadé qu'il était impie et indigne de son règne que les Eglises fussent divisées. Ses efforts ont été vains : que les évêques rentrent donc chez eux. Il ne condamnait pas les Orientaux qui n'avaient été convaincus d'aucune erreur. Il terminait en déclinant la responsabilité de la discussion dont il était le témoin, et dont Dieu seul connaissait les auteurs.

***

On a jugé fort diversement le concile d'Ephèse. Suivant F. Loofs, le concile œcuménique d'Ephèse ne serait qu'une fiction, imaginée dans les temps qui ont suivi ; dans la réalité, il n'y aurait eu, en 431, à Ephèse, que deux conciliabules adverses, s'opposant l'un à l'autre anathèmes et dépositions. Le récit que nous venons de faire suffit à montrer la fausseté d'une telle interprétation. On ne saurait confondre le grand concile présidé par Cyrille, et auquel, dès leur arrivée se joignent les légats de Célestin, avec le synode de Jean d'Antioche : s'il est vrai qu'il y a eu simultanément deux assemblées, on voit sans peine laquelle des deux était légitime.

Il est facile, dans le recul de l'histoire, lorsqu'on connaît toutes les conséquences des faits, de dire comment il eût fallu parler et agir pour éviter tels résultats déplorables. On peut ainsi regretter que saint Cyrille ait cru devoir exiger de Nestorius la si-

gnature des anathématismes et qu'il n'aït pas attendu l'arrivée des Orientaux pour ouvrir le concile. Mais on peut également regretter que les Orientaux se soient hâtés de proclamer la déposition de Cyrille, sans avoir fait la moindre tentative d'accord. Au reste, de tels regrets ne servent à rien : on ne change pas le passé avec des hypothèses.

En se séparant, les Pères d'Ephèse laissaient pendantes bien des questions, et la situation religieuse de l'Orient était plus troublée qu'elle ne l'avait jamais été. La communion était rompue entre Antioche et Alexandrie ; le schisme était installé dans l'Eglise d'Orient. Les années suivantes devaient être employées à rétablir la paix : ce fut seulement au printemps de 433 qu'on y arriva. Jean d'Antioche consentit à accepter expressément la déposition de Nestorius et à condamner sa doctrine. Saint Cyrille de son côté laissa tomber les anathématismes. Une formule de foi fut rédigée qu'ils souscrivirent l'un et l'autre, et que de très nombreux évêques signèrent à leur suite. Une lettre célèbre de saint Cyrille enregistra triomphalement l'accord : « Que les cieux exultent et que la terre tressaille ! »

Il reste que le concile d'Ephèse, en excommuniant Nestorius, avait précisé la véritable doctrine de l'Eglise sur l'incarnation. Il avait mis en relief l'unité de personne dans le Christ. Il avait défini que Marie était réellement Mère de Dieu. C'était une grande œuvre qu'il avait ainsi accomplie : on a le devoir de ne pas l'oublier, lorsqu'on rappelle le souvenir de la célèbre assemblée. Sans doute, Chalcédoine complétera plus tard l'œuvre d'Ephèse. Mais Ephèse a bien travaillé pour la gloire du Sauveur et l'exaltation de sa très sainte Mère.

G. Bardy

———

A PROPOS DU PROBLÈME DU FONDEMENT DU DROIT [1]

Quelques réflexions sur l'orientation des théories juridiques contemporaines.

Il est des sciences que l'on croirait privilégiées. Ne dirait-on pas qu'elles s'exercent en permanence à la limite de l'humain et du divin ? Le chirurgien, comme celui de tel récit des *Sept dernières plaies*, à qui il est donné de tenir littéralement entre ses mains le cœur de son opéré, « glissant et musclé comme un poisson », cet homme-là n'est-il pas professionnellement incliné aux considérations métaphysiques ? Quel enrichissement de l'esprit ne doit-il pas retirer de ce côtoiement quotidien du mystère ! On en dira de même de l'astronome dont l'investigation nocturne refoule progressivement la paroi de l'univers exploré, de l'historien penché sur le désordre apparent des faits innombrables où transperce toujours néanmoins, à quelque détour, la marque du dessein providentiel.

Mais où s'arrêtera un pareil privilège ? et y aurait-il vraiment, dans l'atmosphère métaphysique où nous nous mouvons, des sciences déshéritées ? S'il en est une, ce sera, à coup sûr, celle, si peu estimée, des juristes.

Qu'est-ce en effet que le Droit ? un ensemble de règles et de principes, les uns formellement inscrits dans nos codes, les autres se dégageant implicitement des coutumes ou des décisions judiciaires, et ayant pour objet de régir les rapports mutuels des individus. Quelle relation peut-il exister entre l'étude de ces rè-

1. Nous reproduisons ici, sans rien changer à leur forme naturellement hâtive, les notes d'une conférence faite au Cercle d'études des professeurs catholiques de l'Université de Montpellier, le 16 novembre 1930. Cette conférence prenait rang parmi une série de causeries s'inspirant du thème général suivant : « *Un peu de science en éloigne, beaucoup de science y ramène* », et il s'agissait de montrer comment cette maxime populaire peut trouver son application en ce qui concerne le Droit.

gies et les problèmes essentiels où l'homme est intéressé ? Les règles de droit ne sont-elles pas la mise en œuvre d'une technique strictement utilitaire ? On ne saurait dès lors y trouver des raisons de confirmer nos croyances, pas plus d'ailleurs que des motifs de les abandonner.

On aperçoit bien sans doute quel usage abusif certains individus pourront faire de ces règles. Il y a des praticiens du droit dénués de scrupules qui utilisent leur science comme une arme d'autant plus néfaste qu'elle recouvre parfois les agissements les plus répréhensibles d'un masque de légitimité. Il y a des infamies légales, et il est clair en un certain sens que ceux qui les commettent s'éloignent de la religion. Mais c'est là une question d'ordre moral sans grand rapport avec celle qui nous intéresse. Ne confondons pas le droit avec le mauvais usage que certains en font ni la loi avec les pratiques déloyales de ceux qui, comme on dit, la tournent. De ce que certains esprits se représentent trop fréquemment le Droit comme une loi de la jungle, seulement plus compliquée et plus hypocrite que l'autre, il ne s'ensuit pas que l'on doive sans examen se fixer à une attitude aussi sommaire.

N'y a-t-il pas là précisément un très grand problème à résoudre au préalable ? Qu'est-ce, au vrai, que le Droit ou, dans un sens large, la loi ? Quelle est sa nature, son exacte valeur ? Quel est ce pouvoir de légiférer que détient dans toute société un organe suprême ? Quelle en est la source, la portée, la limite ? L'obéissance est-elle due aux gouvernants ou peut-on en conscience se soustraire à leurs ordres ? Quel est en un mot le fondement du Droit ? Problème d'une importance capitale puisqu'il conditionne toute la science juridique ; il n'en est pas non plus de plus actuel ni qui contribue mieux à montrer combien tout en ce monde converge vers l'unique Vérité.

De tous les efforts qui ont été accomplis depuis une trentaine d'années pour apporter quelques clartés à ce problème, de la somme immense de travail et d'intelligence qui s'est employée à le résoudre, je voudrais vous donner un très rapide aperçu. La philosophie du droit a été en effet, à l'époque contemporaine, l'objet d'un complet renouvellement. Des théories impressionnantes ont été échafaudées par de grands esprits qui ont repris

le problème à pied d'œuvre et ont prétendu le résoudre, abstraction faite de toute conception métaphysique. Leurs tentatives passionnantes n'ont abouti qu'à l'échec ; elles ont démontré, contrairement aux espérances de leurs auteurs, l'exigence, à la base du droit, des vérités transcendantes...



Le problème du fondement du Droit, c'est là sans doute un grand sujet d'étonnement, n'apparaît guère dans les préoccupations des juristes contemporains qu'à une date assez récente[1]. Les juristes du siècle dernier l'avaient complètement négligé. Le Code Napoléon s'était présenté à eux avec tout le prestige d'un monument législatif éclipsant littéralement les pâles compilations des siècles passés. Il ne restait plus, semblait-il, qu'à commenter ce nouvel évangile, et c'est à cette tâche exclusive que sept ou huit générations se consacrèrent ; sept ou huit générations de glossateurs et d'analystes dont le regard ne dépassa jamais l'article, la ligne du Code à interpréter. Ce n'était point mépris des recherches essentielles ni dédain à l'égard des premiers principes ; c'était pire : l'indifférence, la sécurité, la quiétude. Tarde pouvait justement constater, aux environs de 1890 que « le Droit est, de tous les domaines de la vie sociale, celui où la spéculation philosophique s'est le moins exercée jusqu'à nos jours ».

Le problème du fondement du Droit est cependant un problème qui s'impose, qu'on ne peut éluder, que tout écrivain du droit rencontre sans cesse au bout de sa plume. Ce problème sur lequel le Code Civil avait, bien entendu, gardé le silence, il fallait lui donner une réponse. Les juristes du siècle dernier n'y songèrent pas sérieusement. Tout entiers à leurs commentaires, ils se contentèrent de reprendre sans examen certaines doctrines élaborées au cours du siècle précédent, et se reposèrent ainsi sur le mol oreiller de l'illusion.

Ces doctrines, en effet, que valaient-elles ? Elles étaient nées beaucoup moins d'une étude rigoureuse du problème que de contingences historiques qui avaient favorisé leur éclosion. C'était essentiellement la théorie de la Souveraineté Nationale, mise en

1. Voir, sur ce point, le précieux opuscule de notre collègue, M. Cuche : *En lisant les Juristes philosophes* (de Gigord, 1919).

circulation par les Constituants de 1789, et qui demeure encore aujourd'hui, tant la paresse intellectuelle est une habitude difficile à réduire, la base officielle de notre droit public français.

Avec la Révolution, venait de disparaître cette lignée de monarques que les efforts incessants des légistes, théoriciens d'absolutisme, avaient fini par représenter non seulement comme les propriétaires légitimes, mais comme l'incarnation même de la puissance publique. L'Etat, c'est moi, a dit ou a pu dire Louis XIV. Non, l'Etat ne se confond pas avec la personne royale, répondent les Révolutionnaires ; c'est à tort que l'on a considéré jusqu'à nous la volonté du prince comme la source de tout droit. Et ces disciples de Rousseau de recourir, pour la substituer à la personne du roi, à une prétendue personne immatérielle dont ils trouvèrent l'idée dans le Contrat Social, à une sorte de pur esprit incarnant et dominant la collectivité tout entière, la personne Nation. C'est la Nation personnifiée qu'ils investirent de la Souveraineté ; c'est d'elle qu'ils firent la source originaire et le détenteur absolu du pouvoir souverain. Les diverses autorités publiques, les électeurs eux-mêmes ne sont que des organes chargés d'exprimer le bon plaisir de cette entité mystérieuse, dont toutes les décisions sont justes par définition et. partant, sans recours. Cette doctrine mythique (et politiquement fort dangereuse, puisqu'elle met les citoyens à la merci de ceux qui, discrétionnairement, sont censés formuler la volonté nationale souveraine) est celle dont se réclament continuellement nos hommes d'Etat les plus avertis, M. Poincaré, M. Herriot, M. Tardieu ; c'est dire comme cent ans d'apathie intellectuelle l'ont enracinée dans les esprits.

Telle était la situation au début de ce siècle lorsque, de Bordeaux, s'éleva, pour dissiper les illusions et les fantasmes, une voix d'une vigueur telle que de bien longtemps on n'avait entendu la pareille. Un grand jurisconsulte, Duguit, doyen de la Faculté de Droit de cette ville, démontra d'une manière péremptoire que les théories unanimement reçues reposaient sur des postulats sans valeur qu'il était impossible à une science digne de ce nom d'accepter. Ce fut, dans un style de vigoureuse polémique, une réfutation décisive, une invraisemblable démolition. Sans doute, lorsqu'il y a deux ans à peine, la mort a frappé

Duguit au terme d'une carrière dont on ne peut qu'admirer l'unité et la plénitude, la partie constructive de sa propre doctrine avait à son tour révélé une nette insuffisance ; mais l'ébranlement était donné ; c'en était fini désormais de l'ancienne indifférence ; une inquiétude génératrice de progrès attirait les juristes vers cette philosophie du Droit trop longtemps négligée. Le grand nom de Duguit est à la base de ce changement radical.

Quel est donc en notre problème l'apport de Duguit ? Je ne puis évidemment, en présence de son œuvre considérable, que parler de l'essentiel et, sur l'essentiel, me borner à de rapides indications. Deux traits situent Duguit sur la carte intellectuelle : d'abord, comme beaucoup d'hommes de sa génération (il a la quarantaine en 1900), il est positiviste ; imprégné des doctrines d'Auguste Comte, une méthode s'impose à lui : il s'agit avant tout, dit-il, d'exprimer la réalité sociale ; pour cela il importe de mettre de côté les concepts qui ne traduisent que des abstractions ou des fictions, et de n'admettre comme réel que ce qui est observable, ce qui tombe directement sous l'appréhension des sens. Tout ce qui n'est pas directement constaté peut être sans doute objet de croyance, mais se situe par là même en dehors du domaine scientifique : voilà le positiviste. Ce positiviste est un sociologue : Duguit a donné dans sa jeunesse aux doctrines de Durkheim une adhésion enthousiaste qu'il nuancera par la suite, mais ne reniera jamais. La réalité qu'il va s'efforcer d'exprimer, grâce à la méthode positiviste, c'est la solidarité sociale.

Si nous jetons, dit-il, un regard sur les sociétés humaines, nous les voyons divisées en communautés d'étendue variable, tribu, cité, Etat, mais toutes caractérisées par un phénomène constant : parmi les individus qui composent un groupe social, les uns commandent, les autres obéissent : gouvernants, gouvernés. Pourquoi les gouvernants gouvernent-ils ? Rien n'autorise à dire qu'ils ont un droit quelconque à exercer le commandement. S'ils gouvernent, c'est parce que, en fait, ils détiennent pour assurer le respect de leurs décisions, la force, la puissance de contrainte. Inutile de recourir aux notions métaphysiques et indémontrables de devoir et d'obligation : l'Etat est un pur fait,

un phénomène de force, la force employée étant d'ailleurs variable : matérielle, économique, morale, etc. ; voilà la conception positiviste de Duguit. Et puis le sociologue intervient : il n'y a point seulement de la force dans les sociétés humaines, il y a aussi, et tout de même, du droit. Une société ne peut se maintenir sans certaines règles, qui se dégagent d'ailleurs spontanément du fait de la solidarité sociale et qui ont pour but de maintenir et de développer cette solidarité. Une société ne peut se passer de telles règles : si l'une d'elles est transgressée, sa violation provoque naturellement un trouble, lequel déclanche à son tour une réaction instinctive pour rétablir l'équilibre un instant rompu. Lorsqu'il s'agit cependant de règles importantes, on ne peut s'en tenir à cette réaction spontanée et plus ou moins sommaire ou tardive. Il faut organiser la réaction. Ceux qui, dans la société, détiennent la force, les gouvernants, sont tout désignés pour intervenir à cet effet, pour sanctionner effectivement la violation des règles importantes, dès que les individus qui composent le groupe ont conscience de la nécessité d'une telle sanction. Ces règles dont la violation doit comporter une sanction organisée, ce sont les règles de droit. Les règles de droit qui naissent ainsi de la solidarité du groupe et que les gouvernants doivent sanctionner, corrigent en quelque sorte le phénomène de force tout d'abord constaté : tant que les gouvernants, dit Duguit, gouvernent selon ces règles, c'est-à-dire dans le sens de la solidarité sociale, leur autorité est légitime et ils doivent être obéis ; elle ne l'est plus, s'ils s'en écartent, et c'est au contraire la résistance à leurs ordres qui se trouve justifiée.

Telle est en substance la doctrine de Duguit : son premier grand ouvrage, qu'il publie en 1901, suscite dans le monde des juristes une véritable levée de boucliers : on analyse les théories du novateur avec la mauvaise grâce de gens arrachés à leur douce quiétude ; il semble bien d'ailleurs que si Duguit a démoli sans réplique possible, il éprouve beaucoup plus de peine à reconstruire. Après quelques années de vives controverses, une conclusion se dégage avec évidence : le sociologue a perdu le positiviste : — d'une part, il est impossible, en s'en tenant à la méthode positiviste de proposer la solidarité comme fondement du droit, car ou bien la solidarité est une loi de la nature et

l'homme la subit comme il subit la loi de la pesanteur ; on ne peut alors parler d'obéissance consentie ; ou bien on veut en faire une loi normative s'imposant impérativement à la manière de la loi morale, mais alors il faut expliquer pourquoi nous devons obéir à cette loi, ce qu'on ne peut évidemment faire sans recourir à des données extra-expérimentales, métaphysiques ; — d'autre part, il y a une contradiction flagrante à poser le primat de la force comme principe du gouvernement de toute société politique et à prétendre ensuite limiter les gouvernants par des règles quelconques ; c'est accepter le principe de la tyrannie et reculer en même temps devant les conséquences de cette adhésion.

Il était ainsi acquis que les conceptions sociologiques de notre auteur avaient introduit un vice radical dans sa doctrine ; mais la partie positiviste de cette doctrine semblait plus résistante. Serait-il vrai cependant que la force est l'unique ciment des sociétés humaines ? Le sentiment, vieux comme les siècles, d'un droit obligatoire fondé sur la justice serait-il vraiment illusoire ? Quelques années d'attente et la révolution soviétique allait nous fournir à cet égard une expérience décisive.

Nous sommes en effet, avec la doctrine qui inspire la révolution soviétique, en présence d'une conception d'un positivisme pur. C'est, si l'on veut, la doctrine de Duguit, débarrassée de ses scories sociologiques. Partant du primat de la force, elle s'y tient irréductiblement. Les sociétés, expose Lénine[1] après Marx, sont fondées sur l'antagonisme des classes ; entre elles, c'est une question de force : sans doute, jusqu'à la Révolution d'Octobre, les classes bourgeoises exploitantes se sont efforcées de dissimuler leur oppression sous un appareil juridique destiné à la légitimer en apparence. Le prolétariat, devenu à son tour classe exploitante, répugne à une pareille hypocrisie : il proclame que sa nouvelle dictature est fondée sur la force ; peu lui importe les semblants de justification ; il exclut tout principe comme toute construction juridique et va jusqu'à nier l'idée même de Droit. Dès lors, dans cette société marxiste qu'est l'Union Soviétique, on gouvernera, on administrera, on jugera même, mais sans recourir pour cela à la conception périmée de la légalité ;

1. Cf. en particulier *L'Etat et la Révolution*, Paris, Bibliothèque communiste, 1921.

plus de lois fixes ni de règles obligatoires ; chacun s'efforcera seulement, dans le cercle de son activité, de se conformer aux buts de la Révolution. Un ensemble de mesures de circonstance, des décisions d'espèce prises sans le moindre souci de cohésion, de corrélation entre elles, voilà ce que l'on substitue à la conception traditionnelle du système de droit.

Une telle conception, rigoureusement appliquée, a pu subsister tant bien que mal une dizaine d'années[1] ; elle donne, depuis deux ou trois ans, des signes évidents de lassitude[2]. Un peuple peut se plier bon gré mal gré à un régime de dictature : il est une chose dont il ne peut s'accommoder, c'est l'incohérence. Poser en principe que les gouvernants gouverneront d'une manière totalement arbitraire, qu'ils pourront imposer des règles contradictoires, que les autorités subordonnées, les juges par exemple, ne seront en aucune façon tenues par ces règles, mais seulement par ce vague objectif, la conformité au but révolutionnaire, c'est-à-dire la simple opportunité, c'est prétendre instituer un régime irréalisable. L'incohérence ne peut pas être érigée en système. Toute société a besoin de règles stables et logiquement coordonnées, sur la base desquelles chacun puisse établir sa conduite et envisager l'avenir. La négation du droit ne peut qu'aboutir à une instabilité mortelle pour le développement des rapports sociaux. Aussi bien, depuis deux ou trois ans, un retour à la légalité, à un droit cohérent et obligatoire, apparaît-il de plus en plus nécessaire. Les juristes officiels de l'Union, quelques formes qu'ils mettent à rompre avec la doctrine marxiste orthodoxe, le réclament nettement. Un revirement manifeste se fait jour dans certaines décisions du gouvernement soviétique lui-même. L'expérience peut d'ores et déjà être considérée comme concluante : la conception positiviste, matérialiste de la force est en quelque sorte repoussée par les faits.

Au moment même où l'évolution des conceptions soviétiques démontrait aux juristes attentifs l'existence nécessaire de règles

1. Nous nous abstenons ici, est-il besoin de le dire ? de toute incursion sur le plan politique ou économique; le point de vue strictement juridique nous retient seul.

2. On consultera sur ce point le remarquable ouvrage de M. Mirkine-Guétzévitch, qui constitue notre principale source d'information en langue française sur les conceptions et la vie juridique de l'Union soviétique ; *Théorie générale de l'Etat soviétique*, Paris 1928.

régissant obligatoirement la conduite des hommes, une nouvelle école se fondait, ayant précisément pour but de restituer au Droit ce caractère obligatoire que les positivistes s'étaient vainement efforcés de nier. Cette école peut être qualifiée d'*école viennoise*, car c'est à Vienne que professe son chef, le grand juriste autrichien Kelsen, ainsi que quelques-uns de ses disciples de premier plan. Les doctrines de cette école sont encore toutes récentes, puisqu'elles n'ont trouvé leur expression achevée que dans un ouvrage de Kelsen publié en 1925, mais elles se sont répandues avec une rapidité foudroyante dans toute l'Europe centrale, en Allemagne, en Italie, et y exercent actuellement une hégémonie incontestée[1].

La doctrine kelsenienne constitue un progrès certain sur la voie que nous suivons. Apporte-t-elle une solution satisfaisante ? Non, car l'esprit philosophique qui l'inspire annihile ses avantages les plus précieux. Ce n'est plus en effet à l'influence de Comte que nous nous heurtons ici, mais à celle, plus dangereuse, de Kant. Pour se borner au point précis qui nous intéresse (il ne peut être question ici d'analyser même succinctement dans son ensemble une doctrine dont la richesse théorique et technique, les forces de renouvellement qu'elle apporte à la science du droit sont indéniables), voici en bref la théorie et son défaut.

Kelsen paraît d'abord construire sur un terrain beaucoup plus solide que ses prédécesseurs : il prend le contrepied du positivisme. A ne vouloir considérer, dit-il, que les faits bruts qui tombent directement sous les sens, on ne saurait vraiment appréhender la réalité sociale. L'observation directe révèle sans doute des hommes commandant à d'autres hommes, mais, à s'en tenir là, les relations sociales ne seraient plus que de purs rapports de puissance matérielle : ce serait la doctrine de la force

1. Sur la doctrine kelsenienne, on pourra consulter, en langue française : Kelsen, *Aperçu d'une théorie générale de l'Etat* (Revue du Droit Public, 1926, p. 561). — *Les rapport de système entre le droit interne et le droit international public* (Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye, 1926, tome IV). — *La justice constitutionnelle* (Annuaire de l'Institut international de Droit public, 1929). — Sur les attaches philosophiques de la doctrine, cf. Küntz, *La primauté du droit des gens* (Revue de Droit international et de législation comparée, 1925, p. 556). — Tassitch : *Le réalisme et le normativisme dans la science juridique* (Revue internationale de la théorie du droit, Brno (Tchécosl.), année I, cahier 3 et année II, cahier 1).

dont nous connaissons l'inadaptabilité. En réalité, si les hommes obéissent à leurs gouvernants, c'est qu'ils estiment que ceux-ci n'ont pas seulement en fait le pouvoir de donner des ordres et de les faire exécuter, mais qu'ils ont en outre qualité, *compétence* pour agir ainsi. Les gouvernants constituent une autorité à qui non seulement on obéit en fait, mais à qui on *doit* obéir ; et cela en vertu de règles qui s'imposent aussi bien à ceux qui commandent qu'à ceux qui sont commandés. Quand le sergent de ville me commande de circuler, j'obéis, non pas parce qu'il est plus musclé que je ne le suis, mais parce qu'il exerce une compétence, en vertu de laquelle il me donne des ordres obligatoires. Cette compétence, il la tient d'un règlement de M. le Maire ; ce règlement lui-même est valable parce qu'il s'appuie sur un arrêté du préfet, lequel s'appuie sur un décret du Président de la République, lequel s'appuie à son tour sur la loi, laquelle s'appuie enfin sur la Constitution. Voilà ce que c'est que le Droit : une série de règles impératives, superposées en une hiérarchie rigoureuse, les règles inférieures tenant des règles supérieures leur force, leur valeur ou, selon la terminologie juridique, leur validité, toutes ces règles organisant, ordonnant les relations multiples que comporte la vie sociale, transposant toute cette matière sociale sur le plan de l'obligation juridique, transformant les relations de fait en rapports de droit. Le Droit : un ordre systématique et obligatoire appliqué à la vie, la validité de tout le système reposant sur cette règle positive suprême qu'est la Constitution.

Mais ici, une question inéluctable : la Constitution elle-même, pourquoi, en vertu de quoi est-elle valable ? Si l'ordre juridique tout entier repose sur la validité supérieure de cette règle, d'où vient, elle-même, cette validité ? Ici, docile aux doctrines de Kant, le philosophe viennois se dérobe, sans se départir toutefois de la parfaite rectitude logique dont toute sa doctrine est imprégnée. On ne peut, dit-il, concevoir de société sans un ensemble cohérent de règles obligatoires, et ces règles ne tiennent leur valeur que d'autres règles qui leur sont supérieures et qui leur infusent en quelque sorte leur propre validité. Dès lors, logiquement, la règle la plus haute que nous rencontrons dans l'ordre positif ne peut elle-même être valable, sa validité ne peut

s'expliquer que par une règle encore plus haute. Celle-ci, nous ne la voyons pas ; mais, sous peine de dénier toute valeur à la Constitution, et par là à toutes les lois et règles inférieures, nous devons supposer qu'elle existe ; ce n'est sans doute qu'une hypothèse, mais c'est une hypothèse nécessaire. Sinon tout l'édifice du droit s'écroule : or l'expérience prouve qu'il ne peut pas s'écrouler.

On aperçoit toute la vigueur et en même temps la faiblesse d'une telle doctrine. L'immense mérite de Kelsen, c'est d'une part d'avoir senti la nécessité de restaurer le caractère obligatoire du droit que les conceptions positivistes tendaient à ruiner et d'autre part d'avoir posé le problème avec une hardiesse rarement égalée, en démontrant que la volonté humaine était à elle seule incapable de créer du droit, puisque la volonté humaine n'est qu'un fait et que d'un fait rien ne peut sortir d'obligatoire ; la valeur d'une règle ne peut dès lors découler que d'une autre règle elle-même valable. — La faiblesse du système, c'est, quand il s'agit de trouver en définitive l'origine de la validité, la source obligatoire, cette sorte de pirouette qu'est le recours à une Constitution hypothétique supérieure à la Constitution positive et ayant pour rôle exclusif de valider la Constitution positive. Que sera en effet une telle règle suprême hypothétique ? ce ne peut être autre chose que l'impératif catégorique, la force validifiante à l'état pur, une règle idéale ayant pour objet unique de justifier le droit positif, quel que soit par ailleurs le contenu, juste ou injuste, de ce droit positif ; c'est l'ordre d'obéir à toutes les lois, aux plus iniques comme aux plus absurdes. Sous prétexte de démontrer le caractère obligatoire du Droit, Kelsen aboutit à légitimer les pires tyrannies.

Mais au moins atteint-il au but qu'essentiellement il se propose ? démontre-t-il vraiment le caractère obligatoire du Droit ? Evidemment non, puisque sa règle originaire hypothétique est, par définition, une pure supposition, une hypothèse. Le système revient à dire, non pas que le Droit est obligatoire, mais qu'il faut le supposer obligatoire, ce qui n'est qu'une vue de l'esprit. — Kelsen, en définitive, éprouve la nécessité invincible d'une Loi suprême, expliquant, justifiant, fondant véritablement la valeur du Droit ; sa logique rigoureuse l'approche de cette Loi ; il

y touche presque, mais sans y atteindre ; nouveau Moïse, il nous ramène vers la Terre Promise sans pouvoir lui-même y aborder.

***

La description que nous venons de faire des doctrines juridiques modernes dans leur succession chronologique et en essayant de dégager leur enchaînement intime, nous amène à cette conclusion nécessaire : pour trouver le fondement du droit, il faut remonter, par delà l'observation et la science positives, jusqu'à une source métaphysique, transcendentale, et, pour dire le mot, religieuse. Une position, non plus descriptive, mais systématique, du problème, fera mieux apparaître encore cette nécessité.

Ramenons la question à son aspect le plus schématique ; remontons à l'origine, au premier législateur qui ait légiféré. Tout revient à savoir si c'est lui qui a élaboré la première loi ou si, lorsqu'il a pour la première fois légiféré, il n'agissait pas déjà suivant les prescriptions d'une loi antérieure de laquelle il tenait sa compétence législative et qui serait alors la première loi. En d'autres termes, qui des deux a préexisté, le premier législateur ou la première règle ?

Je m'excuse de vous proposer un dilemme en apparence aussi simpliste. Il ressemble fort à la question que l'on me posait, quand j'étais enfant, au catéchisme, pour me rendre plus accessible la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Qui a fait le premier œuf ? c'est la première poule. Mais la première poule ? ne serait-ce pas le premier œuf ? d'où la nécessité de remonter à une puissance extérieure qui ait un jour créé l'une ou l'autre. Nous ne nous demandons pas pour l'instant, il est vrai, qui a fait le premier législateur ou la première loi. Nous recherchons seulement lequel des deux est antérieur à l'autre. Il faut faire ici en effet un choix ; choix nécessaire qui implique lui-même un choix correspondant entre des attitudes philosophiques différentes.

Si vous penchez pour l'antériorité du premier législateur, vous adhérez par là même à la doctrine positiviste. Vous admettez que, sans avoir reçu mandat d'une règle supérieure, un homme gouverne ; un homme qui, pour une raison de fait quelconque,

s'est détaché de la masse de ses semblables, a concentré en ses mains la plus grande force, et qui, grâce à la seule force dont il dispose, impose aux autres ses lois. C'est la conception positiviste pure : elle implique la négation catégorique de tout droit obligatoire. Dans un tel système en effet, dire qu'un individu doit obéissance à la loi, c'est dire que, s'il n'obéit pas spontanément, on l'y contraindra. Cet individu a donc le choix entre obéir ou subir la contrainte ; il n'est pas *obligé* d'obéir. Tout se passe sur le plan de la force matérielle, et cela, comme Kelsen l'a mis en lumière, parce que la volonté d'un homme est en soi incapable de créer des obligations à la charge des autres hommes. Pour être génératrice d'obligation, elle doit fonder ses ordres sur une règle supérieure qui les valide. Admettre l'hypothèse de l'antériorité du premier législateur par rapport à la première loi, c'est donc adhérer aux conséquences nécessaires de la doctrine positiviste : dictature brutale, instabilité et révolution organisées.

Un tel régime sans doute n'est pas en fait complètement inconcevable. Chaque peuple, aux grands tournants de son histoire, a connu de ces secousses violentes, de ces remous qui suivent l'écroulement des empires et à la faveur desquels, jusqu'à la restauration d'un ordre juridique stable, la force seule prévaut. Cela est parfaitement concevable et c'est pourquoi au fond le marxisme est une doctrine qui s'adapte admirablement aux révolutions. Ce qui est inconcevable et, peut-on dire, contre la nature de l'homme, c'est la révolution devenue permanente ou, si l'on veut, l'anarchie et l'incohérence prolongées. Normalement, les sociétés ne peuvent se passer d'un régime de droit.

Nous écartons donc la conception positiviste et nous penchons vers la seconde branche de l'alternative : la première loi est antérieure au premier législateur. Dans le dilemme posé, le choix n'est pas libre, il s'impose : le premier législateur n'a pu obliger ses semblables qu'en vertu d'une loi antérieure à lui-même. Mais, ce choix à peine fait, nous nous heurtons à une alternative nouvelle : car qu'est-ce que cette première loi antérieure au premier législateur ? Il faut opter à nouveau entre deux attitudes : tout à l'heure, les matérialistes niaient l'existence de cette loi antérieure ; voici maintenant d'une part les agnostiques qui,

sans la nier, tout en constatant que tout se passe comme si elle existait, se refusent à affirmer son existence ; et, d'autre part, ceux qui accomplissent le pas devant lequel hésitent les agnostiques, ceux qui affirment l'existence réelle de la loi fondamentale et reconnaissent par suite son caractère métaphysique. Nous retrouvons en définitive dans ce problème du fondement du droit les trois grandes attitudes philosophiques : négation, scepticisme, affirmation ; la première étant écartée, il faut choisir entre les deux autres.

Dans l'attitude agnostique, on reconnaît la doctrine kelsenienne pour qui le droit reposerait tout entier sur une norme hypothétique. Admirable système de logique formelle, mais purement théorique ; car, en partant de cette prétendue loi hypothétique, on peut déclarer valable en même temps les systèmes de droit les plus opposés : à cet égard en effet, les ukases des anciens tsars sont aussi valables en Russie que les décisions du camarade Staline, et rien même, sur ce plan purement idéal, ne saurait empêcher l'un de nous de se considérer comme l'empereur de toutes les Russies et d'émettre à ce titre une série de décisions qui auraient une validité incontestable, quoique purement théorique ; — ou bien il s'agit, non plus de partir de la norme hypothétique, mais, en remontant jusqu'à elle, de légitimer particulièrement tel régime de droit plutôt que tel autre, et dans ce cas, la Constitution hypothétique n'est qu'une fiction que l'on adopte pour les besoins de la cause : ce qui est du pragmatisme juridique dénué de toute valeur. En réalité, les agnostiques peuvent supposer que tel système juridique est valable, ils ne peuvent affirmer qu'il l'est véritablement.

La valeur du droit, la force obligatoire des lois ne peut reposer que sur une loi fondamentale ayant une existence réelle et non supposée, objective, extérieure à la pensée et pour tout dire, absolue. Le droit, nous retrouvons la conclusion de tout à l'heure, ne trouve son fondement que dans une Loi divine. Ainsi, une attitude positivement métaphysique, l'adhésion à une Loi suprême, source et mesure de toutes les lois humaines, voilà à quoi nous aboutissons au terme de cette longue démarche ; voilà comment la science du droit nous ramène invinciblement à la connaissance de Dieu. Les prétentions des scientistes au siè-

cle dernier et leurs déclamations ont formé autour de tout ce qui est métaphysique un cercle de défiance que, de nos jours encore, certains ont peine à franchir. Mais celui qui, rationnellement, a vaincu cette défiance, celui qui s'est pénétré de cette évidence qu'à la base de toute science réside un fond de métaphysique que l'esprit humain n'arrivera jamais à éluder, celui-là accède de plein pied à ce point dominant où toutes les perspectives se rangent en bon ordre, où toute difficulté s'éclaire.

Au point de vue de la science du droit, nous rejoignons la large avenue de cette doctrine traditionnelle qui prend racine sur quelques versets de l'Epître aux Romains, et qui se développe de siècle en siècle, s'approfondissant, s'explicitant sans cesse sans jamais se démentir. La parole de saint Paul est reprise par les Pères de l'Eglise, saint Augustin, saint Chrysostome ; les docteurs du XIIIe s. et surtout saint Thomas l'orientent vers sa forme définitive ; elle est reprise au XVIe s. par Suarez et le cardinal Bellarmin ; plus près de nous, Pie IX et surtout Léon XIII, dans ses Encycliques *Diuturnum*, *Immortale Dei*, *Libertas*, tout imprégnées, toutes gonflées de pensée thomiste, lui donnent ses plus récents développements[1].

L'autorité politique, la puissance publique vient de Dieu, avait dit saint Paul, et de cette formule, la doctrine chrétienne tire une théorie parfaite de la loi, de son origine, de sa substance, de sa mesure nécessaire. Dieu a créé l'homme pour vivre en société ; mais les communautés humaines, pour subsister comme telles, pour échapper à la dislocation, ont besoin de statuts politiques, de principes constituants ; Dieu qui a voulu le fait social, a donc voulu nécessairement ces statuts et ces principes, et la fonction aussi de ceux qui les formulent ! il a voulu la législation et il a voulu le législateur. L'autorité politique a donc été créée dans l'intérêt général, elle doit s'exercer pour le bien commun de la société tout entière. Tant qu'il légifère en vue du bien commun, le législateur établi, quel qu'il soit, émet des règles obligatoires. Exerçant correctement un pouvoir qui vient

1. Cf. à cet égard l'ouvrage classique de M. J. Zeiller, *L'idée de l'Etat dans S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1910, que l'on complètera, d'un point de vue plus nettement juridique par l'intéressante thèse de M. André Stang, *La notion de la loi dans S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1926. — Cf. aussi G. Combès, *La doctrine politique de S. Augustin*, Paris, 1927.

de Dieu, celui qui lui résiste résiste à l'ordre de Dieu. Voilà enfin trouvé le fondement du Droit, la source de son caractère obligatoire. Obéissez, dit nettement saint Paul, non seulement *propter iram*, pour éviter les rigueurs du prince, mais aussi *propter conscientiam*, parce que vous y êtes tenus en conscience.

Mais faut-il obéir en conscience à tous les ordres des gouvernants ? La doctrine chrétienne légitime-t-elle les lois tyranniques ? Elle est au contraire la seule, de toutes celles que nous avons passées en revue, qui apporte aux citoyens la possibilité de résister pour des motifs légitimes à certains ordres du gouvernement ; elle est la seule à fournir, ce à quoi toutes les autres ont échoué et quelques-unes même renoncé, un critère fixant une limite raisonnable à l'activité des gouvernants. C'est en vue de réaliser le bien commun que ceux-ci sont investis du pouvoir politique ; c'est dans la notion de bien commun qu'ils puisent leur autorité. Dès lors, la loi dont l'objectif ne serait pas le bien commun, la loi injuste, ne saurait lier la conscience des citoyens qui sont alors fondés à refuser d'obéir, et ils ne sauraient pour cela, dit saint Thomas, mériter le nom de séditieux ; c'est bien plutôt, ajoute-t-il avec sa logique saisissante, le tyran qui est séditieux puisqu'en édictant une loi injuste, il a lui-même formellement violé la loi supérieure qui fixait sa stricte compétence.

Nous nous bornons ici à rappeler la ligne essentielle d'une doctrine bien connue. Il ne saurait être question d'entrer dans les détails de cette doctrine, pas plus que d'insister sur certains de ses prolongements possibles ni d'indiquer seulement les avantages que l'on pourrait retirer de son adaptation aux progrès de la technique juridique contemporaine. Il suffisait de montrer ici que nous possédons enfin une doctrine qui satisfait aux dernières exigences de la science moderne, une doctrine à laquelle ces exigences devraient donner, une fois de plus, une actualité imprévue. « Il n'est pas un homme qui ait en soi ou de soi ce qu'il faut pour enchaîner par un lien de conscience le libre vouloir de ses semblables. » Où trouvons-nous cette formule capitale ? Dans l'Encyclique *Diuturnum* où Léon XIII, avec la simplicité de celui qui puise à l'inépuisable trésor traditionnel,

énonce, quarante ans avant Kelsen, cette idée essentielle de l'école viennoise que d'aucuns considèrent aujourd'hui comme une véritable révélation. La doctrine catholique, tout comme la doctrine kelsénienne si prisée de nos jours, recherche donc dans une loi fondamentale et suprême la source de valeur de tout le Droit ; mais avec cette supériorité manifeste qu'il ne s'agit pas ici d'une norme fictive et imaginaire ; la loi fondamentale qui innerve en quelque sorte tout l'édifice, n'étant autre que la volonté divine, possède une réalité objective et absolue, et non seulement une réalité formelle sous l'aspect de l'ordonnancement général que Dieu a voulu donner à toutes les parties de sa création, mais une réalité substantielle, puisque le principe qui inspire l'ordonnancement général du monde, c'est la Justice divine dont toutes les règles de droit doivent être imprégnées pour obliger en conscience ceux dont l'obéissance est requise.



Ainsi, pour le droit comme pour toute autre branche de la connaissance humaine, se vérifie l'exactitude de notre maxime. Elle se vérifie même d'autant mieux que, dans le problème qui est ici exposé, ce n'est pas seulement un peu de science, mais beaucoup de science qui s'est employée à couper les ponts qui relient naturellement l'esprit de l'homme aux Vérités transcendantes. Mais une plus grande science encore, à quoi supplée aisément une parcelle de foi, nous ramène à une conception plus juste ; à la base des lois humaines, elle nous révèle l'existence de la Loi divine, la nécessité de cet ordonnancement suprême que les aveugles volontaires sont peut-être les seuls à ne point voir.

Henri Dupeyroux,
professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Montpellier.

EN SYRIE FRANÇAISE

LES FOUILLES DE BYBLOS[1]

De Beyrouth a Byblos

Pour le jeune exégète qui, dès son premier contact avec le monde oriental, est désireux de se plonger d'emblée dans le prestigieux passé des pays bibliques, rien ne saurait valoir une visite au chantier des fouilles de Byblos la Sainte[2].

1. Bibliographie sommaire : Pour une étude sérieuse du sujet, il est indispensable d'avoir sous la main le bel ouvrage de M. Montet, *Byblos et l'Egypte, Quatre campagnes de fouilles*, 1921-1924 ; deux volumes (texte et planches), Paris, 1928-29 (Prix : 600 fr.), de même que les différents articles de MM. Montet, Dunand, Dussaud, Pillet dans la revue *Syria*, Paris, Geuthner. On consultera de même avec grand fruit les chroniques consacrées à Byblos par le P. Vincent dans la *Revue Biblique*, 1923 et suiv. Voir aussi, *Le Correspondant*, I, 1930, Revue de Sc. rel., Strasbourg, II, 1931 (A. Vincent), *Les Etudes*, II, 1930, p. 274 et suiv. (P. Jalabert), etc.

2. Dans les textes égyptiens antérieurs à la fin de l'Ancien Empire le nom de Byblos apparaît sous la forme *Kbn ;* par contre, à partir du Moyen Empire (vers 2000 av. J.-C.) la ville s'appellera *Kpn*. A l'époque d'El-Amarna (14e siècle av. J.-C.), de même que dans les documents assyro-babyloniens on trouve les formes *Gublu, Gubla, Kubli*. L'*Onomastikon* d'Eusèbe appelle la ville *Gobel*, forme qui d'après M. Dussaud (*Syria*, IV, 4) correspondrait à la leçon primitive du texte biblique. Au moyen âge on trouve la forme *Giblet* et, depuis cette époque, la ville portera les noms de *Djoubeil, Djebeil, Gebal*, modelés sur la forme du diminutif arabe. V. Dussaud, *Topographie Historique de la Syrie*, Paris, 1927, pp. 53 et suiv. La forme *Byblos* enfin a été accréditée aux temps grecs par assimilation euphonique (Rev. Bibl., 1923, p. 552).

La survivance du nom ancien *Kbn* dans le nom moderne *Gebal* est un exemple typique de la fidélité avec laquelle les noms de lieux se transmettent de génération en génération en dépit de tous les changements d'ordre politique et même ethnographique.

On peut citer dans le même ordre d'idées le nom de Jérusalem qui, abstraction faite du nom arabe El-Quds (La Sainte), n'a pas varié depuis plus de 40 siècles. On le trouve en effet, dès le 20e siècle av. J.-C., sous la forme *Urusalim* dans les Ostraca de Sethe. V. *K. Sethe, Die Aechtung feindlicher Fursten etc auf altaegyptischen Tongefaesscherben*, Berlin, 1926.

Là, en effet, sur la butte fameuse où revit aujourd'hui, après des millénaires d'enfouissement, la vieille cité de *Kouben*, notre voyageur verra renaître sous ses yeux, comme par enchantement, une civilisation dont les vestiges lui rappelleront à chaque pas le milieu culturel dans lequel évoluait jadis le peuple hébreu.

Aussi, pour bien marquer l'exceptionnelle importance de ce site, l'Institut Biblique de Jérusalem inscrit-il, tous les ans, l'excursion de Byblos en tête de son programme de promenades archéologiques.

Membre de la huitième caravane d'études de l'Institut, nous fîmes cette excursion par un magnifique jour d'automne de 1927 ; ce fut notre première randonnée en Orient, nous en avons gardé le meilleur souvenir.

De Beyrouth, où nous avions abordé au nombre d'une trentaine, la route côtière nous mena en une heure de course rapide au terme de notre promenade. La voie que nous empruntions est une des plus célèbres de l'Antiquité, une des artères les plus vieilles du monde. Dès l'aurore des temps historiques, elle constitua, en effet, un élément important du réseau routier qui, alors déjà, sillonna le *grand croissant oriental*[1] et reliait, à travers la Syrie-Palestine, la vallée du Nil à celles de l'Euphrate et du Tigre.

Depuis plus de cinquante siècles, les riants vallons qui bordent cette route et les rochers qui, par endroit, l'enserrent ont été associés à l'existence mouvementée de toutes les civilisations qui se sont succédé dans le Proche-Orient et ont assisté en témoins à toutes les grandes migrations, à tant d'expéditions militaires aussi qui, si souvent, et jusqu'à notre époque d'après-guerre ont bouleversé la face de l'Asie antérieure.

Témoins muets, hélas, mais parfois néanmoins singulièrement éloquents !

En bordure de la vieille route syrienne qui surplombe la voie militaire et la chaussée moderne, on retrouve, en effet, au promontoire du Lykos ou Nahr el-Kelb, à 14 kilomètres au Nord de Beyrouth, les fameuses tables de pierre, sur lesquelles jadis de

1. Cette expression désigne les contrées situées à l'ouest, au nord et à l'est du désert d'Arabie. V. Moret et Davy, *Des Clans aux Empires*, Paris, 1923, p. 220.

terribles touristes ont eu la fantaisie de faire graver les hauts faits de leurs promenades militaires[1].

Ici, c'est le bas-relief représentant Salmanassar III, le vainqueur de Karkar à qui Jéhu d'Israël paya le tribut en 840 avant Jésus-Christ. A côté de lui, on retrouve le fameux Ramsès II (1292-1225) avec lequel on finira bien par identifier un jour le persécuteur des Hébreux. Plusieurs fois, le grand capitaine passa en ces régions et, notamment, le jour où il se rendit à Qadès sur l'Oronte pour arrêter la progression de l'invasion héthéenne qui constituait une grave menace pour la sécurité de son empire. Ce jour-là, lui-même nous le relate, il ne dut qu'à son cran admirable de ne pas périr dans le piège que lui avaient ménagé et la ruse de son adversaire et l'incapacité de son propre état-major[2].

Un peu à l'écart de la table de Ramsès II, se détache sur le rocher le portrait de Sennachérib (705-682), qui vint mettre, en 701, le siège devant Jérusalem et ne renonça au blocus de la ville sainte que parce qu'un ange exterminateur avait durement frappé son armée.

Enfin, plus près de nous, relevons, en cet endroit fameux, à côté d'autres textes de provenance diverse, deux inscriptions commémorant le passage de détachements français en ces parages : la première, relative à l'expédition de 1860 organisée par le Second Empire dans le but de venger le sang chrétien sauvagement versé par les Druses ; la seconde, rappelant la présence, en ces lieux, du corps expéditionnaire franco-anglais qui venait, en 1918, de délivrer la Terre Sainte du joug séculaire des Turcs.

Plus de trente siècles d'histoire ont ainsi laissé leur empreinte sur les parois rocheuses qui dominent, à l'embouchure du Lykos, la *grande mer* de Syrie. Quel dommage que ce musée rupestre et sa galerie lapidaire aient été inaugurés si tard, à une époque où déjà, depuis des millénaires, le chemin taillé dans les flancs de la falaise servait de trait d'union entre les divers centres de la culture antique[3]...

1. V. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, t. III, p. 5 et suiv. ; Gressmann, *Alttestament I l. Bilder*, Berlin, 1927, p. 49-50 et surtout, Weissbach, *Denkmäler und Inschriften am Nahr el-Kelb*, ibid. 1922.
2. Voir, par ex., Moret et Davy, op. cit., p. 366.
3. Au sujet du passage de Samsi-Adad I d'Assyrie (1892-1760 av. J.-C.) au promontoire du Lykos voir Dhorme, *Rev. Bibl.*, 1930, p. 166-7.

Le Lykos franchi, notre automobile atteint, au bout de dix minutes, la baie de Djouni, centre commercial de cette partie du Liban. Toute la région, parsemée de nombreux villages et plantée, par endroit, de superbes olivettes, respire le bien-être et offre un aspect des plus agréables. En la parcourant, on comprend aisément l'enchantement qu'éprouvèrent jadis les soldats de Thoutmès III (1501-1447), alors qu'après la prise de Mégiddo, ils revenaient, à plusieurs reprises, en quête de nouvelles victoires, dans la Syrie du Nord.

Sa Majesté, lisons-nous à ce propos dans une inscription de Karnak, Sa Majesté trouva le pays de Zahi dont les jardins étaient pleins de fruits ; on trouva aussi leurs vins dans les pressoirs, ruisselants comme des flots d'eau, et leurs blés sur les terrasses en tel excès qu'ils étaient plus abondants que les grains de sable sur les grèves. Les soldats de S. M. furent dans l'abondance de toutes ces choses. Aussi furent-ils ivres et frottés d'huile chaque jour, comme il arrive aux seuls jours de fêtes en Egypte[1] !

Mais, laissons les soldats de Thoutmès et poursuivons notre chemin ! Une demi-heure encore et nous arrivons en face de Byblos et de son château médiéval dont le lourd donjon découpe dans le ciel sa masse imposante.

Dès le quatrième millénaire, nous le dirons plus loin, la destinée de la ville se trouva intimement mêlée à celle de l'Egypte et, à travers toute l'antiquité, elle exerça, en Syrie-Palestine, un rôle des plus importants dans le domaine des arts et des lettres, de la religion, du commerce et de l'industrie.

Depuis bien longtemps, hélas, ce glorieux passé a sombré dans l'oubli des siècles et dans la moderne Gebal bien rares sont ceux qui se doutent du rôle joué, dans l'histoire, par leurs lointains ancêtres.

Dans le havre de la ville et sur la grève voisine, là où ne dorment plus aujourd'hui que quelques rares felouques de pêcheurs, s'alignaient autrefois, pendant la belle saison, de lourds trains de bois en partance pour l'Egypte. Sur les quais du port, déserts à l'heure actuelle, s'élevaient jadis, à côté des comptoirs égéens, égyptiens et syriens, les célèbres chantiers giblites, spécialisés, dès le troisième millénaire, dans la construction des vaisseaux de haute mer ; l'acropole de la ville enfin, qui abritait dans

1. Moret et Davy, *op. cit.*, p. 319.

ses flancs et à l'abri de ses murailles les sanctuaires des divinités locales, les palais de ses dynasties et leur nécropole, n'est plus maintenant qu'un vaste champ de ruines où, pour toute activité, s'effectue, à coup de pioche, le laborieux travail des fouilleurs.

Et, pourtant, malgré sa déchéance et en dépit de son sort tragique, ce site ne cesse d'exercer un attrait profond sur tous ceux qui s'intéressent au passé religieux et profane de l'Asie antérieure. Renan à qui revient le mérite d'avoir réidentifié, en 1860, le site de Byblos en a bien marqué, dans sa *Mission de Phénicie*, toute la mystérieuse attirance : « Les innombrables fûts de colonnes de marbre et de granit qui sont épars, çà et là, dit-il, un sol tourmenté et dont chaque coupe laisse voir des couches superposées de débris de tous les âges ; un château qui paraît, quand on l'examine pour la première fois, l'œuvre des géants de la primitive antiquité, les légendes qui nous montrent Byblos comme la ville la plus antique du monde ; les souvenirs mythologiques de Cinyras, d'Adonis, d'Osiris ; les souvenirs plus historiques de la part que prirent les Giblites aux travaux de Salomon ; l'importance de Byblos dans la renaissance phénicienne du temps des Antonins ; le rôle religieux de premier ordre qu'elle joue à cette époque ; l'ouvrage inappréciable de Philon de Byblos (Sanchoniathon[1]), dont cette ville fut le berceau et est encore le commentaire ; tout se réunit pour exciter la curiosité et donner l'avis de remuer des décombres qui doivent couvrir tant de secrets[2]. »

Près de 70 années ont passé depuis que Renan écrivit ces lignes. Durant ce laps de temps, malheureusement, des fouilleurs clandestins, des pourvoyeurs de musées et des chercheurs de pierres à bâtir s'en sont donné à cœur joie sur le site de Byblos et y ont accumulé d'irréparables désastres. Que restait-il en fin de compte des secrets et des trésors dont Renan avait été en droit de soupçonner l'existence dans les flancs du tell de la ville ? Tout n'avait-il pas été emporté et saccagé ? D'aucuns se le demandaient non sans quelque apparence de raison quand, la Syrie

1. Sur Philon de Byblos et Sanchonisiathon voir p. ex. P. Lagrange, *Religions Semitiques*, Paris, 1905, p. 395 et suiv. de même que les courtes notices qui leur sont consacrées dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV et V, Tubingue, 1930-31.

2. *Mission de Phénicie*, Paris, 1864, p. 153-4.

attribuée à la France par les traités de paix, il s'agissait de dresser le plan des recherches archéologiques à effectuer sur les sites historiques du nouveau pays sous mandat.

Par un choix qui l'honorait, la Mission Huvelin, chargée d'inventorier sur place les ressources de la Syrie s'adjoignit, en qualité d'expert, M. Pierre Montet, professeur à la Faculté des Lettres de Strasbourg et égyptologue de grand talent.

Par ses études antérieures, M. Montet connaissait le rôle important attribué à Byblos dans une série de textes dont les plus anciens remontaient à la première moitié de l'Ancien Empire. Avec une perspicacité qui s'avéra des plus heureuses, il soupçonna la richesse du gisement qui, en dépit des déprédations commises au cours des siècles, devait encore se cacher dans les couches profondes du tell de la ville. Aussi n'hésita-t-il pas à inscrire le nom de Byblos en tête des sites à explorer.

Ce choix fut des plus heureux !

Les résultats obtenus par le savant orientaliste au cours des quatre campagnes de fouilles qu'il dirigea lui-même ont été, en effet, extrêmement remarquables. On jugera de leur importance rien que par cette appréciation de M. René Dussaud, membre de l'Institut : « Tomber, au premier sondage, sur les dépôts de fondation, vieux de quatre millénaires, d'un des temples les plus célèbres de l'antiquité, dégager d'anciens dépôts funéraires d'il y a cinq mille ans, ouvrir une série de tombes royales giblites contemporaines de la XII[e] dynastie égyptienne, révéler avec le sarcophage d'Achiram, de l'époque de Ramsès II, un monument aussi important pour l'histoire de l'art phénicien que pour l'histoire de l'alphabet, en un mot donner un lustre nouveau et incomparable à la sainte Byblos, telle a été l'heureuse fortune que M. Pierre Montet a méritée par la recherche persévérante qu'il a menée depuis 1919 et l'activité qu'il a déployée, de 1921 à 1924, au cours de quatre campagnes de fouilles[1].

Depuis 1925, le chantier de Byblos est confié à l'habile direction de M. Maurice Dunand dont les recherches bien menées ont abouti, au cours de cinq campagnes successives, à des résultats du plus haut intérêt.

Elles ont mis à jour notamment plusieurs inscriptions, précieuses pour l'histoire de l'alphabet, problème qui jouit actuel-

1. *Syria*, 1930, p. 164.

lement, depuis les récentes trouvailles de Minet el Beida, d'un regain de fortune bien mérité. Elles ont fourni, en outre, des précisions nouvelles et importantes sur la sanctuaire de Byblos aux hautes époques ; elles ont enfin permis de compléter, sur beaucoup de points, nos connaissances sur les relations entre Byblos et l'Egypte depuis le milieu de l'époque thinite (vers 3000 av. J.-C.) jusqu'au temps des Ptolémées[1].

Les travaux importants et les dépenses considérables que nécessitèrent ces recherches n'ont pu être entreprises que grâce aux concours généreusement prêtés aux fouilleurs, d'un côté par les instituts scientifiques de la Métropole et de la jeune République Libanaise et, de l'autre, par le Haut Commissariat de la France en Syrie et les chefs de l'armée d'occupation.

Dans les pages qui vont suivre, nous exposerons, per summa capita, les résultats obtenus depuis dix ans au chantier de Byblos que nous avons visité après la septième campagne de fouilles, en compagnie du distingué égyptologue qu'est le R. P. Mallon, directeur de l'Institut Biblique Pontifical de Jérusalem. Qu'il nous soit permis de réitérer ici, à ce guide aussi aimable qu'averti, l'expression de notre gratitude pour les précieuses suggestions que nous lui devons et dont ces chroniques d'histoire et d'archéologie syro-palestiniennes seront heureuses de rendre l'écho.

La présente chronique se bornera à retracer, dans les grandes lignes, l'histoire des relations entre Byblos et l'Egypte jusqu'à la fin de l'Ancien Empire (vers 2000 avant J.-C.). Dans un second bulletin, nous traiterons de la nécropole royale de la ville qui date du Moyen Empire. Une troisième chronique enfin sera réservée à l'étude du grand sanctuaire giblite.

Byblos et l'Egypte jusqu'à la fin de l'Ancien Empire

A. *Les débuts*

A en croire de vieilles traditions phéniciennes, Byblos aurait

1. En matière de chronologie égyptienne, on consultera Weill, *Bases, Méthodes et Résultats de la Chronologie égyptienne*, Paris, 1926, et compléments ; voir aussi Cavaignac, *Le Monde méditerranéen*, Paris 1929, Moret, Le Nil et la Civilisation égyptienne, Paris, 1926 ; Moret et Davy, *op. laud.*, etc. On trouvera les chiffres proposés par Steindorff dans Baedecker, *Aegypten*, 1928 Tous ces auteurs sont ralliés à la *chronologie courte*, et placent le début du règne des dynasties royales humaines dans la seconde moitié du quatrième millénaire.

été fondée par Kronos lui-même à l'époque héroïque où les dieux présidaient, en personne, à l'aménagement de l'Univers[1].

A leur tour, des contes égyptiens, tel *Le roman des deux frères*, telle encore *La légende d'Isis et d'Osiris*[2], amenèrent leurs héros dans la vallée des sapins, en terre de Néga[3], ou bien les font aborder au rivage de Byblos, capitale de ce pays.

Gilgamesh, lui aussi, le personnage bien connu de la fameuse épopée chaldéenne, connaît la montagne des cèdres, au Liban, pour y avoir livré combat au géant syrien Chouwawa[4].

Il est vrai que jusqu'au milieu du siècle dernier, on n'avait prêté qu'une oreille bien distraite aux voix jugées fantaisistes de ces anciens récits et, il y a 25 ans à peine, Byblos figurait encore, modestement, après Tyr et Sidon, au troisième rang des villes de l'antique Phénicie.

Mais voici que, brusquement, le prestigieux passé de l'antique Gebal vient de se révéler avec éclat et de sortir d'un oubli que lui avaient injustement infligé un sort cruel et les malheurs des temps ; et si à travers les fouilles récentes, la vieille métropole phénicienne ne nous apparaît peut-être pas, ainsi que le voulait Philon, comme la plus ancienne ville du monde, du moins, nous

1. Sur les mythes phéniciens, voir notamment P. Lagrange, *Religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 396-437.

2. Lorsqu'Isis, qui venait de débarquer sur le rivage de Byblos, eut rencontré les servantes de la reine, elle arrangea leurs cheveux, elle leur communiqua l'exquise odeur qui émanait de son corps. C'est par ce bon procédé et quelques autres services qu'elle devint l'amie de la reine et qu'elle se fit rendre l'arbre sacré où était enfermé le corps de son époux.

Dans le *Conte des deux frères*, Bytis, qui vit avec son épouse dans la vallée de l'arbre *âch*, autrement dit au pays de Néga, a entreposé son cœur au sommet de la fleur du pin. Des soldats égyptiens veulent enlever sa femme, présent des dieux. Il les tue. Une nouvelle troupe paraît dans la vallée. Cette fois l'épouse de Bytis les suit... Puis elle fait couper l'arbre où était caché le cœur du héros qui meurt sur le coup. Ces récits expriment à leur manière qu'en échange des beaux arbres de leur montagne, les Egyptiens ont fait connaître aux Giblites le luxe et les arts ». (Montet.)

3. C'est le mérite de M. Montet d'avoir définitivement identifié le pays de Néga et ses divinités.

4. Voir la traduction des fragments de l'épopée de Gilgamesh en langue héthéenne, p. ex. dans Friedrich, *Der Alte Orient*, 25, 2, 1925, p. 30 et suiv. ; Gressmann, *Altorientalische Texte*, Berlin et Leipzig, 1925, p. 196 et suiv. ; Ungnad, *Gilgameschepos*, Breslau, 1926 ; Campbell Thompson, *The epic of Gilgamisch*, 1930. On est d'accord pour reconnaître que Gilgamès appartient non pas à la pure légende, mais à l'histoire transformée en légende (V. P. Dhorme, *Rev. Bibl.*, 1926, p. 73). La même remarque vaut également pour le dieu Osiris : « Le fait essentiel, dit à ce sujet M. Peet dans la *Cambridge Ancient History*, c'est qu'Osiris est d'abord et avant tout un roi mort (après avoir été un roi vivant) ». Voir à ce propos, A. Vincent, *Correspondant*, 1930, I, p. 868.

le savons aujourd'hui, ses lointaines origines se confondent-elles avec les débuts des âges historiques en Orient.

Byblos, dès cette époque, entretient des relations suivies et même amicales avec le pays des Pharaons : une rapide esquisse historique nous donnera les raisons et nous fera connaître le caractère de ces relations.

En laissant aux techniciens de la préhistoire l'agrément de faire le relevé des stations paléolithiques du littoral syrien et d'étudier les tombes néolithiques retrouvées dans les flancs mêmes de l'acropole giblite, nous nous bornerons à suivre les destinées de la ville à partir du moment où débutent ses relations suivies avec les Pharaons.

Des tombes giblites archaïques dont nous venons de faire mention, l'influence égyptienne est encore absente. Le tour de potier, par exemple, qui sera connu et apprécié dès l'Ancien Empire, n'a pas encore fait son apparition dans l'industrie locale du quatrième millénaire : les vases en terre grossière, trouvés dans les sépultures néolithiques, sont, tous, faits à la main : pièces d'une technique assez fruste, mais témoins d'une civilisation déjà ancienne à l'époque où l'histoire commence sur le promontoire qui portera Byblos.

Cette histoire, nous le disions plus haut, s'éclaire vivement à la lumière des destinées de l'Egypte : aussi ne saurions-nous mieux faire que de la replacer dans ce cadre qui lui est naturel.

En ceignant, vers 3300 av. J.-C., la double couronne, rouge et blanche, des Pharaons et en fondant les dynasties royales humaines, Ahâ-Ménès, roi de Nekhen-Hiérakonpolis mettait fin à la phase prédynastique de l'histoire de l'Egypte.

Après une période de troubles et de luttes sanglantes, le pays recouvrait enfin dans le calme de la paix retrouvée, des conditions de vie favorables à l'accroissement de la richesse et au développement du bien-être. Les eaux du Nil savamment canalisées permettaient une irrigation rationelle des terres cultivables depuis la première cataracte jusqu'au Delta.

Des construction imposantes, temples, palais, tombeaux, s'élevèrent ou se creusèrent un peu partout le long de l'opulente vallée : la grande statuaire et l'architecture presque inconnues jusque-là, prirent rapidement un essor remarquable.

Toutefois, si l'Egypte possédait à Assouan et ailleurs de magni-

fiques carrières de granit, si les mines de la Nubie et du Sinaï[1] lui fournissaient à profusion de l'or, du cuivre et cette turquoise aux reflets changeants, elle ne trouvait pas, sur son sol, ces vastes étendues boisées dont elle enviait la possession aux peuples, ses voisins.

Or des essences forestières variées, des bois de luxe surtout, il lui en fallait pour l'aménagement des maisons particulières aussi bien que pour l'embellissement des édifices publics.

Du bois, il lui en fallait encore pour la construction des vaisseaux de haute mer qui assuraient le commerce extérieur avec Pount, le pays des aromates, situé au Sud et, au Nord, avec le vaste monde égéo-syrien qui nous est encore si mal connu.

Du bois, des essences résineuses notamment, il en fallait enfin, dès cette époque et plus tard surtout, pour la confection de la maison éternelle, la boîte de momie, pour l'embaumement des cadavres, et pour l'aménagement somptueux des tombes royales ou princières, destinées à les abriter pour l'éternité[2].

Dès les premières dynasties, en effet, plusieurs siècles avant la construction des grandes pyramides, les Pharaons apportaient déjà un soin diligent à la construction de leurs demeures souterraines. Leurs sépultures ont été retrouvées, à la fin du siècle dernier, près d'Abydos, en Moyenne-Egypte. Les plus anciennes tombes de cette nécropole, dont nous empruntons la description à M. Moret[3], sont des fosses rectangulaires de sept mètres sur cinq de largeur et trois de profondeur ; des murs de briques remblaient les parois, un plafond en *bois*, soutenu par des piliers en *bois*, est recouvert de sable... Vers le milieu de la première dynastie, des proportions de ces édifices sont triplées ou quadruplées ; plancher, murs et plafond sont revêtus de *bois*... A la fin de la deuxième dynastie, le tombeau de Khasekmoui, dont il sera question plus loin, a 85 mètres de long, il contient 58 pièces.

Pour l'exécution de ces travaux, l'Egypte disposait dès cette époque d'un artisanat florissant où l'on voit figurer, à côté des

1. Sur l'exploitation des mines du Sinai par les Egyptiens, voir l'intéressante chronique du P. Barrois dans *Rev. Bibl.*, 1930, p. 578-598.
2. On est également d'accord aujourd'hui pour dire que le bois importé de Syrie en Egypte était moins du bois de cèdre que du bois de pin et de sapin. Voir surtout à ce sujet, V. Loret, *Quelques notes sur l'arbre âch*, dans *Annales du Service des Antiquités*, XVI, 1916, p. 33 et suiv.
3. *Op. cit.*, p. 163-164.

céramistes, des orfèvres, des fondeurs de métal, de nombreux charpentiers et menuisiers. Ces derniers notamment étaient placés sous les ordres d'un faut fonctionnaire de la cour, le *grand charpentier*, qui dirigeait en personne ou par ses subordonnés les constructions où l'emploi du bois était prépondérant.

Mais l'Egypte, nous le disions plus haut, ne disposant pas de ces quantités considérables de bois dont elle avait un besoin si urgent pour ses constructions et pour la confection du mobilier sacré et profane, dut se résigner à l'importer des pays voisins.

Qui le lui fournissait ? Les vieux contes égyptiens, nous les rappelions au début de ce chapitre, orientent nos investigations vers les montagnes de la Syrie-Palestine, vers le pays de Néga, au rivage de Byblos, où un jour, dit la légende, le corps d'Osiris fut englobé dans le tronc d'un sapin et où plus tard, aborda Isis pour rechercher les restes de son royal mari.

Ce conte, on le sait aujourd'hui, n'est que l'enjolivement poétique des relations commerciales et des échanges culturels existant entre la côte phénicienne et l'empire des Pharaons[1].

Plus haut nous avons fait mention du roi Khasekmoui. Par un heureux hasard, M. Dunand, durant sa campagne de 1927, a eu la bonne fortune de découvrir à Byblos un fragment d'albâtre portant son nom. Précieuse trouvaille qui nous apporte, pour la première fois, la preuve matérielle de l'existence des relations égyptologiques dès l'époque thinite (première et deuxième dynasties — fin du quatrième millénaire av. J.-C.).

Quelle était la destination de ce vase d'albâtre dont le hasard de la fouille nous a exhumé un fragment ? Il est aisé de l'établir.

En fondant leur agence commerciale au port de Byblos, les Pharaons tenaient à honneur de présenter leurs hommages aux divinités locales pour se concilier leurs bonnes grâces.

Le temple primitif, celui-là même que les Egyptiens, en débarquant pour la première fois au rivage de Byblos, trouvèrent sur l'acropole de la ville, semble avoir été retrouvé par M. Dunand au cours de sa septième campagne : sanctuaire vénérable, dont l'origine se perd dans les temps préhistoriques, mais qui fut l'Eglise-mère de la cité et le point de départ des sanctuaires somptueux que la piété des Pharaons élèvera bientôt sur

1. Voir la note 2 et la note 4 de la p. 677.

l'acropole de la ville et dans lesquels ils feront régulièrement déposer leurs offrandes et leurs présents de jubilé[1].

Dans une de nos prochaines chroniques nous retracerons l'histoire de ces sanctuaires, nous contentant aujourd'hui de relever les noms des pharaons qui les ont ornés et enrichis de leurs dons et de mentionner les pièces de choix que les hasards de la fouille ont permis d'y exhumer jusqu'à l'heure actuelle.

B. *La IIIe et la IVe dynastie*

Que depuis Khasekmoui, le Pharaon de la IIe dynastie, dont il a été question plus haut, jusqu'aux derniers monarques de la sixième dynastie, les relations de l'Egypte avec Byblos n'aient plus subi d'interruption notable, de nombreux textes viennent nous l'affirmer de façon péremptoire.

C'est ainsi que Snefrou, le fondateur de la IVe dynastie, en même temps qu'il fait exploiter les mines du Sinaï, envoie au pays de Néga une expédition de quarante navires avec mission de rapporter en Egypte du bois de construction. La Pierre de Palerme[2] nous atteste que le même Pharaon fit construire un bateau de 100 coudées en bois d'*ăch* et un autre en bois de *mer*, mots désignant avec le bois de genévrier les produits de choix du pays de Néga[3].

L'époque de Snefrou marque un temps de grande prospérité pour l'Egypte, c'est la période des pyramides, la période aussi où florissait le commerce avec la Syrie voisine. Pendant toute cette phase de l'histoire nilotique, Byblos et ses forêts resteront les grands fournisseurs de l'Egypte.

Chéops, Chephren et Mycérinos de même que la reine Meritats sont représentés par des offrandes au temple de la cité syrienne.

De Chéops date le fragment d'un vase d'albâtre, retrouvé par M. Dunand et qui porte le nom du constructeur de la plus grande des trois pyramides de Ghizéh. Il faut lui attribuer en outre, selon toute vraisemblance un vase de diorite en forme de singe découvert précédemment par M. Montet.

1. *Syria*, 1929, p. 214.
2. On trouvera une reproduction de cette pierre de diorite, conservée au musée de Palerme et sur laquelle sont gravés les annales des Pharaons depuis les temps préhistoriques jusqu'à la Ve dyn., dans Mallon, *Les Hébreux en Egypte*, Rome, 1921, p. 8.
3. Montet, *Byblos et l'Egypte*, p. 271.

La reine Meritats, qui fut successivement l'épouse de Snefrou et de Chéops fit, de son côté, don au sanctuaire giblite d'un vase votif en albâtre dont subsiste un fragment marqué à son nom.

De Chephren, le constructeur de la seconde pyramide de Ghizéh, on a retrouvé un scarabée qui le mentionne. Le nom de son successeur Mycérinos enfin se trouve gravé sur le fragment d'un vase d'albâtre, mais il est douteux qu'on puisse lui attribuer une coupe en pierre, brisée aujourd'hui, et sur un fragment de laquelle on lit le début de son nom, identique par hasard au commencement d'un nom de pharaon de la cinquième dynastie.

Comme appartenant à ce début de l'ancien Empire, mentionnons encore six fragments d'un plat à offrandes, en albâtre. De la même époque date un magnifique cylindre en lapis-lazuli[1]. Cette dernière pièce qui n'est pas de provenance égyptienne, rappelle certains cylindres-cachets trouvés récemment dans les fouilles d'Our en Chaldée (troisième millénaire).

D'autres objets encore, sortis des fouilles de Byblos et datant de cette époque, n'ont guère de répondant dans l'art égyptien. Ce sont des épingles volumineuses, des diadèmes ou ceintures terminées par des ourlets, des tubes en spirale, des torques en argent et en bronze. « Ces objets sont rares, sinon inconnus en Egypte. Nous n'en avons pas trouvé, dit M. Montet[2], dans les tombes de Byblos, qui datent du Moyen ou du Nouvel Empire, et l'on n'en remarque aucun sur les bas-reliefs égyptiens où sont figurés les Syriens et les produits syriens. Par contre, en Europe, dans des cimetières de l'âge du bronze et dans quatre localités du Caucase, pays riche en cuivre, dont les habitants avaient dans l'antiquité une réputation de bons métallurgistes, on a découvert des torques unis, tout à fait semblables à ceux de Byblos, des bracelets terminés par deux enroulements, des épingles présentant un décor en arêtes de poisson. On admettra donc la conclusion de M. Hubert, qui veut que ces objets aient été apportées à Byblos, en même temps que les lingots de cuivre, de la région du Caucase. »

Par contre, l'influence de l'Egypte s'affirme nettement dans

1. *Syria*, 1928, p. 182-183.
2. *Op. laud.*, p. 132, et *Syria*, 1925, p. 17-30.

l'industrie de la poterie locale. Voici, d'après M. Dunand[1], les principaux traits caractéristiques de cette céramique giblite aux hautes époques :

« La poterie qui relève de l'Ancien Empire est très abondante (dans la région de la nécropole) et occupe une épaisseur de décombres variant de deux à trois mètres. L'ornementation qui domine est le décor pectiné dans toutes ses diversités de technique. Les formes et les couleurs sont également très variées. Les grands récipients ont souvent leur col souligné par un cordon mouluré ; le fond plat est une autre de leurs caractéristiques : les petits vases ont habituellement le fond pointu, la panse de forme piroïde, et sont lustrés avec un corps dur ; les anses forment un demi-cercle et présentent une section circulaire, le décor peint est rare. »

Ainsi les produits de l'art et de l'industrie du Caucase, de la Chaldée et de l'Egypte se donnent-ils rendez-vous à Byblos, dès la première moitié du troisième millénaire. Ces influences asiatiques, et tout spécialement mésopotamiennes, combinées avec les influences égyptiennes ont donné naissance à un art hybride qui est l'art phénicien[2], art local, beaucoup mieux connu aujourd'hui que jadis et qui, tout en s'inspirant des modèles qui lui viennent d'ailleurs, ne manque pas d'originalité : nous aurons l'occasion de revenir sur ce point en mentionnant les belles créations de l'art giblite, retrouvées par M. Montet dans la nécropole du Moyen-Empire.

Les Pharaons, constructeurs des grandes pyramides et leurs prédécesseurs, se faisaient un devoir, nous le disions plus haut, d'honorer, par des offrandes somptueuses, les divinités d'un pays qui les ravitaillait en essences forestières. Mais ce témoignage de gratitude s'adresse-t-il exclusivement aux dieux locaux ? Ne renferme-t-il pas en outre un hommage rendu à la déesse égyptienne Isis-Hathor, à laquelle la « Dame de Byblos » était apparentée au point de se confondre presque avec elle ?

S'il en était ainsi, si Hathor, portant elle aussi le qualificatif de « Dame de Byblos », comptait parmi les divinités tutélaires

1. *Syria*, 1928, p. 184 et suiv.
2. Voir sur l'art phénicien notamment, Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art*, t. III, Paris, 1885 ; Conteneau, *La Civilisation phénicienne*, Paris, 1926, p. 148-277 ; idem, *Manuel d'Archéologie orientale*, Paris, 1927-31 ; sur l'art de Byblos, voir Montet, *op. cit.*, 291 et suiv.

du pays giblite, ce pays lui-même n'aurait-il pas été uni en quelque sorte, par des liens de vassabilité, à la puissante monarchie du Sud ? Cette hypothèse, bien qu'encore insuffisamment appuyée, nous paraît néanmoins digne d'être, d'ores et déjà, prise en considération. M. Dunand, entre autres, s'y montre favorable et allègue à son appui une série d'arguments qui ne laissent pas d'être impressionnants[1].

Il y a d'abord le fait qu'aux périodes suivantes, — Moyen et Nouvel Empire, — Byblos aura ses princes indigènes aux noms bien amorrhéens ; les tombes de plusieurs de ces dynastes locaux ont été découvertes par M. Montet, d'autres nous sont connus par des inscriptions qui portent leurs noms. Par contre, on ne connaît, à l'heure actuelle, aucune tombe de prince giblite remontant à l'Ancien Empire. La raison n'en serait-elle pas qu'à ces hautes époques Byblos était tout simplement gouverné par des hauts fonctionnaires égyptiens ayant rang de nomarques et qui préféraient, le cas échéant, voir ramener au pays natal leurs dépouilles mortelles ?

Une intéressante découverte de M. Dunand montre combien cette dernière hypothèse est plausible. Il s'agit d'une petite plaquette d'ivoire, datant apparemment du temps de Chéops et portant cette courte inscription : « Le connu du Roi, Atsn ». « Le connu du Roi » est un titre fréquent dans les textes égyptiens et qui appartenait, pendant l'Ancien Empire, à certains fonctionnaires attachés à la cour des Pharaons ou exerçant leur activité en province.

Or, le fait de rencontrer à Byblos un de ces magistrats royaux au nom égyptien n'invite-t-il pas à voir en lui l'administrateur pharaonique de la cité ? Nous le croirions d'autant plus volontiers que les dynastes giblites du Moyen Empire, dont il sera question plus loin, continueront à porter, peut-être en souvenir d'usages anciens, un titre réservé en Egypte aux gouverneurs de provinces, et à entourer leur nom d'un cartouche. Si, au Moyen Empire, Byblos continue, en dépit de son indépendance reconquise, à évoluer, d'une certaine façon, dans la mouvance des Pharaons, ceux-ci ne semblent toutefois plus avoir porté le même intérêt que leurs prédécesseurs au vénérable sanctuaire giblite. Alors que la fouille a exhumé, en effet, de très nom-

1. *Syria*, 1927, p. 98 et suiv.

breux restes d'objets votifs provenant de Pharaons des IVe, V^e^ et VIe dynasties, elle ne nous a rien livré d'analogue se rapportant aux dynasties du Moyen et du Nouvel Empire. Et ceci encore nous confirme dans l'idée que Byblos, traitée par l'Egypte des premières dynasties comme partie intégrante du royaume, n'est plus considérée, à partir de la XIIe, que comme un cité alliée, certes, et avec laquelle les relations continueront, actives et cordiales comme jadis, mais qui a su obtenir des privilèges qui équivalent presque à l'indépendance.

C. *La Ve dynastie*

Mais revenons à l'Ancien Empire. Si des Pharaons de la IVe dynastie nous passons à ceux de la Ve, nous les trouverons préoccupés, comme leurs prédécesseurs, à entretenir des relations avec la côte phénicienne et son hinterland. C'est d'abord Sahourâ, le second roi de cette dynastie qui entreprend une campagne en Syrie-Palestine et pénètre jusqu'au Liban. La pyramide de ce monarque s'élève à Abousir ; elle est flanquée, du côté est, de son temple funéraire. Or, la décoration de ce sanctuaire est consacrée à des scènes de guerre en Lybie et en Syrie-Palestine. Un beau bas-relief, par exemple, qui en provient et qui est actuellement conservé au Musée de Berlin, nous fournit d'intéressants détails sur le retour d'une expédition navale entreprise par le roi contre les côtes de la Phénicie : « Dans de grands navires à voiles et à rames, puissamment gréés, les Egyptiens se dressent pour acclamer Sahourâ, tandis que les prisonniers asiatiques, nettement reconnaissables au type et au costume, tendent les mains pour implorer l'*aman*. D'autres reliefs nous montrent le roi, sous sa forme de griffon, foulant aux pieds des Asiatiques ; sous nos yeux passe le butin pris en Asie, entre autres des ours du Liban[1]... »

De la cinquième dynastie encore date un bas-relief provenant de la nécropole de Deshasheh (à 150 km. au sud du Caire). On y voit représenté le siège d'une ville (Nedia ?) « qui semble bien être en Syrie, car ses habitants avec leur profil busqué, leur barbe longue, leur chevelure rassemblée, leur robe descendant jusqu'aux mollets bas placés, ont tous les traits qui serviront

1. Moret et Davy, *op. laud.*, p. 212. Voir aussi Gressmann, *lische Bilder*, p. 14 et cliché 40 ; Mallon, *loc. cit.*, p. 9.

encore plus tard à caractériser les Sémites. La ville est figurée par une enceinte ovale, flanquée de tours, ce qui est si particulier aux cités asiatiques que les textes égyptiens emploient ce signe comme déterminatif des villes des pays conquis en Asie[1] ».

Outre ces expéditions lointaines, une série d'événements très importants, ressortissant au domaine de la politique intérieure et spécialement religieuse marquent le passage au pouvoir des Pharaons de la Ve dynastie. Mentionnons ici, comme nous intéressant plus particulièrement, l'élévation de Râ, le Dieu solaire d'Héliopolis, au rang de divinité suprême du pays. En occupant définitivement, après une compétition séculaire, la première place au panthéon égyptien et en éclipsant le prestige d'Horus et d'Osiris, Râ devient le chef du monde spirituel et entre en relations très intimes avec les Pharaons, ses fils.

En témoignage de leur gratitude et de l'attachement filial qu'ils vouent à leur nouveau patron, les monarques de la Ve dynastie s'empressent de lui élever des sanctuaires et de pourvoir à son culte. Ces temples sont de grands édifices à ciel ouvert, leur disposition est très simple : une cour centrale entoure un mastaba que surmonte un obélisque de pierre blanche, haut, puissant, trapu, devant lequel est placée une large table à offrandes. L'obélisque y est le rayon pétrifié du soleil, le symbole de Râ lui-même[2]. Chose digne de remarque et qui montre à l'évidence que les relations de l'Egypte avec la côte phénicienne n'ont subi aucun temps d'arrêt à cette époque, la vogue dont le dieu Râ jouit alors dans la vallée du Nil trouve son écho à Byblos et dans ses sanctuaires. M. Montet a eu la bonne fortune de retrouver, en effet, un vase d'albâtre qui porte deux petites inscriptions dont la seconde mentionne le dieu Râ. En voici le texte : « Le roi de la Haute et Basse-Egypte, Ounas, vie éternelle » et « Aimé de Râ qui est sur le bassin de Pharaon ».

Or, Ounas (25e siècle avant Jésus-Christ) clôt la liste des Pharaons de la Ve dynastie ; *l'Aimé de Râ*, dont il est question dans le second texte est sans doute son représentant à Byblos[3].

1. Moret et Davy, *loc. cit.*
2. Moret, *op. laud.*, p. 188-9.
3. Nous reviendrons, plus loin, sur un cylindre en pierre, trouvé par M. Montet (*op. cit.*, p. 62 et suiv.) et qui mentionne le « *Râ des pays étrangers* ».

Mais Ounas ne fut pas seul de sa dynastie à enrichir de précieuses offrandes le temple de la ville. Il semble bien, en effet, qu'on puisse d'ores et déjà ajouter à la liste des souverains égyptiens qui se sont mis en frais dévotieux envers la « Dame de Byblos », le pharaon Dedkarâ, prédécesseur d'Ounas et dont M. Albright, directeur de l'Ecole américaine de Jérusalem, affirme avoir lu le nom sur un vase d'albâtre. Peut-être les hasards de la fouille permettront-ils en outre de compléter un jour en Men-kaou-*hor* un nom de roi mutilé retrouvé sur un autre fragment de vase et de faire figurer ainsi également le père de Dedkarâ au nombre des pharaons, clients de Byblos[1].

D. *La VIe dynastie*

L'époque des IVe et V^e dynasties dont nous venons de rappeler les relations avec les « Divines Terres », comme on appelait alors la Syrie, est marquée au point de vue politique par l'épanouissement progressif, puis par la pleine maturité d'une monarchie autocrate de droit divin. « Le roi fonde son pouvoir de fait sur la doctrine qu'il est le dieu Horus parmi les hommes, l'héritier d'Osiris et, en même temps, le fils de Râ. Il concentre en sa personne l'autorité totale qui est d'essence religieuse. Vivant, il est adoré tel qu'Horus et Râ, mort il devient Osiris dans l'Amenti, et Râ au ciel. Entre les dieux et les hommes, seul il est l'intermédiaire, l'intercesseur, celui qui connaît et célèbre les rites, celui qui sait prier les dieux, celui auprès de qui résident « tous les secrets de la magie ». Le roi cumule, en outre, toutes les fonctions suprêmes, il est prêtre, juge, chef de l'armée, il est devenu peu à peu le propriétaire de tout le sol de l'Egypte[2].

La VIe dynastie, dont il nous reste à parler, se différencie profondément de celles dont il vient d'être question : elle marquera, en effet, la rapide décadence de cet absolutisme royal arrivé à son apogée.

Au cours des deux siècles, pendant lesquels elle détiendra le pouvoir, on assiste en effet, dans la vallée du Nil, à la transformation de la monarchie absolue en oligarchie, à la formation

1. Voir, dans *Syria*, 1929, p. 14-15, une note de M. Montet à ce sujet.
2. Moret, *op. cit.*, p. 219.

d'une noblesse sacerdotale et princière, à la constitution, dans tous les nômes du pays, de dynasties locales héréditaires.

C'est en vain que les Pharaons, les Téti, les Pépi, etc., essayèrent de s'opposer à cette évolution qui, avec une force irrésistible brisa les vieux cadres et finit par créer en Egypte une féodalité nobiliaire qui, sous bien des aspects, rappelle notre Moyen Age...

Toute cette noblesse de fraîche date, cela va sans dire, avait des goûts et des aspirations de parvenus : les ressources, du reste, ne leur manquaient pas, car le pays avait atteint un degré de prospérité peut-être inconnu jusque-là. « La construction des pyramides royales, des temples solaires et royaux, des tombeaux concédés aux Imakhou[1], la décoration sculpturale des édifices, la fabrication des luxueux mobiliers pour les palais des vivants et des morts, des étoffes, des bijoux, etc., tous ces besoins d'une civilisation déjà fort raffinée, avaient augmenté la classe des artisans, des ouvriers, dans des proportions considérables. De même, le commerce de luxe, à l'intérieur du pays et avec l'étranger, s'était fortement accru pour alimenter le marché égyptien de toutes les fournitures nécessaires à la Cour, aux temples, aux tombeaux et aux usages courants, mobiliers de choix, statues, métaux, encens, bois précieux, etc.[2] ».

Les bois précieux qui entraient pour une si large part dans les constructions de cette Egypte du 24e siècle avant Jésus-Christ, c'est toujours le vieux pays de Néga qui les fournissait.

Onze fois, dit un certain Khnoum-hotep, j'ai paru avec mes maîtres, les princes et scelleurs du Dieu Téti et Khoui, à Byblos et à Pount (le pays des aromates, au Sud) et je les ai ramenés en paix. J'ai fait ces pays !

Mais si aux forêts domaniales du Liban on ne connaît alors ni *short time* ni chômage, les carnets des chantiers giblites sont à leur tour amplement pourvus de commandes flatteuses.

1. Ce terme désigne, sous l'Ancien Empire, un privilégié qui approche le roi et les dieux : « il désigne l'homme qui sert le roi, que ce soit son fils, son petit-fils, son ami ou son client. En rétribution de ses services, l'*imakhou* reçoit les « faveurs d'auprès du roi ». Elles consistent en rations journalières de nourriture, ce qui suppose soit l'accès direct aux repas du roi, soit une rente alimentaire, touchée sur les magasins royaux, ou sur les revenus d'un domaine royal déterminé, soit un don de terrain, qui fournira ces produits »... tous privilèges qui se poursuivent pour les *imakhou* dans l'autre monde (Moret, *op. cit.*, p. 227-8).

2. *Ibid.*, p. 250.

C'est que Byblos, dès ces hautes époques s'est assuré, dans tout ce qui touche aux constructions navales, une supériorité telle que l'Egypte elle-même lui confie, sinon l'équipement complet de ses flottes de la mer Rouge et de la Méditerranée, du moins l'établissement des plans et la fourniture des pièces détachées qui servent à monter sa marine. La renommée que Byblos acquiert alors dans ce domaine sera dorénavant assurée à tel point que jusqu'à l'époque ptolémaïque le terme de *Kebenit* (=*giblite*) désignera tout navire de haute mer qu'il provienne ou non des chantiers de Byblos.

Magnifique hommage rendu au savoir et à l'habileté technique de ces artisans à qui 1500 ans plus tard Salomon demandera encore de venir équiper sa flotte destinée à ramener de l'or du pays d'Ophir !

Les fouilles de MM. Montet et Dunand ont fait connaître jusqu'ici les noms de trois monarques de la VI[e] dynastie en relation avec Byblos : il s'agit des Pharaons Téti I, Pépi I et Pépi II.

De Téti il ne subsiste plus que quelques fragments d'un vase d'albâtre, marqués à son nom. Très nombreux sont par contre les restes des objets provenant des deux Pépi. Du premier, qui nous est connu, par sa campagne contre les « Asiatiques, maîtres des sables » de la Palestine, datent par exemple des fragments de disques et de vases d'offrandes en albâtre, et onze fragments d'un vase en pierre, portant son cartouche. Bien plus nombreux encore sont les restes des objets votifs envoyés par Pépi II, durant son long règne de 94 ans, au temple de la Dame de Byblos. Mentionnons en particulier, comme provenant de lui, plusieurs vases en forme de singe, des jarres et de nombreuses statuettes. De la sixième dynastie date également le bas-relief Renan, conservé au Louvre, et un autre bas-relief à deux tableaux représentant des scènes d'offrandes. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette dernière pièce en abordant, plus loin, la question de la religion des anciens Giblites.

E. *La Révolution*

Au cours de la VI[e] dynastie, nous le faisions remarquer plus haut, le pouvoir royal de droit divin fut battu en brèche par les prêtres et par les princes, la monarchie absolue se mua en oligarchie, les Pharaons se virent dépouillés au profit des no-

marques de presque tous leurs privilèges, et terrestres et divins, dont jusque-là ils avaient usé en maîtres exclusifs. Mais là ne devait pas, malheureusement, s'arrêter l'évolution que subissaient alors les institutions monarchiques. Dès la fin de la VIe dynastie en effet, la plèbe nous apparaîtra travaillée par les mêmes ambitions que les fonctionnaires et elle trouvera l'occasion d'obtenir, à son tour, une part de droits religieux et de droits civils[1].

La situation empirera rapidement sous les VIIe et VIIIe dynasties jusqu'au jour où le fier empire de jadis sombrera dans le désordre et l'anarchie. Triste spectacle que celui qu'offrira alors l'Egypte !

« L'autorité s'est émiettée, le domaine royal a disparu, les droits civils et religieux ont passé à qui était assez fort pour les prendre, l'individu a déchaîné ses appétits et s'est rué contre toutes les disciplines ; cette longue anarchie a entraîné l'insécurité, la disette, le désarroi moral. Plusieurs ouvrages littéraires, inspirés par cette crise. montrent la plèbe égyptienne se lançant à la curée. Parfois opprimée. toujours oubliée, elle prend sa revanche contre les autorités reconnues et les submerge dans un flot de violences et de rapines[1]. » Cette grande révolution égyptienne qui bouleversa pendant deux siècles de fond en comble la vie religieuse, morale et économique de la vallée du Nil, compte, à n'en pas douter. au nombre des plus grands cataclysmes sociaux que l'histoire de l'humanité ait eu à enregistrer jusqu'ici. Les quelques extraits qui suivent et que nous empruntons aux *Admonitions d'un Vieux Sage*[2] suffiront à donner une idée de ces temps troublés et qui furent d'autant plus tristes qu'ils succédaient à une période extrêmement florissante de l'histoire de l'Egypte :

Le vaisseau de la Haute-Egypte va à la dérive, les villes sont détruites, la Haute-Egypte est un désert ; le Delta n'est plus protégé, la défense du pays est une route piétinée.

Les cœurs des hommes sont violents, la peste court le pays,

1. *Ibid.*, p. 255.

2. Ces *Admonitions* adressées par le sage Ipouwer à un roi d'Egypte, et qui nous sont connues par un texte de la 18e ou 19e dynastie (Papyrus de Leide), datent selon toute vraisemblance de la fin de l'Ancien Empire. On en trouvera la traduction complète ou des extraits p. ex. dans Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909 ; Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923 ; Moret, *op. cit.*, p. 261 et suiv. C'est dans ce dernier ouvrage que nous avons glané les quelques extraits qui vont suivre.

il y a du sang partout, la mort ne chôme pas. Les nobles sont en deuil ; les plébéiens exultent ; toute ville dit : Allons, supprimons les puissants parmi nous... Le pays est en révolution. Les voleurs deviennent propriétaires et les anciens riches sont volés. L'homme tue son frère né de sa propre mère.

Les femmes sont stériles. On ne fait plus d'enfants, le Dieu Khnoum ne façonne plus l'humanité, à cause de la situation du pays. Grands et petits disent : J'aimerais mourir. De petits enfants disent : Mon père n'aurait jamais dû me faire vivre.

Les grands ont faim et sont en détresse, les serviteurs sont maintenant servis, les pauvres du pays sont devenus riches, tandis que les propriétaires n'ont plus rien. Celui qui n'avait pas une paire de bœufs possède des troupeaux ; celui qui n'avait pas un pain à lui, devient propriétaire d'une grange ; celui qui n'avait pas de grains à lui, maintenant en exporte ; celui qui n'avait jamais fait de souliers a maintenant des choses précieuses. Le chauve, qui n'usait jamais de pommade, possède des jarres d'huile parfumée. La femme qui n'avait même pas une boîte a maintenant une armoire. Celui qui mirait son visage dans l'eau, possède un miroir de bronze... L'or, le lapis, l'argent, la malachite, les cornalines, le bronze, le marbre... parent maintenant le cou des esclaves. Le luxe court le pays ; mais les maîtresses de maison disent : « Ah, si nous avions quelque chose à manger. » Les dames, leurs corps souffrent à cause de leurs vieilles robes... leurs cœurs sont en déroute, quand on les salue...

L'Egypte, on le voit, vit en pleine démagogie, une immense tristesse s'est emparée de tous ceux qui portent intérêt à l'avenir de la patrie : chez eux, dit encore *le Vieux Sage*, le rire a péri, on ne le connaît plus, c'est l'affliction qui court le pays, mêlée aux lamentations...

Quelle répercussion ce débordement des passions populaires qui sévit dans la métropole eut-il sur les destinées de la lointaine colonie ?

Plusieurs indices recueillis soit dans les *Admonitions*, soit sur le champ de fouilles de Byblos nous permettent d'entrevoir le sort réservé à la célèbre cité. Voici d'abord ce que nous en apprend le Vieux Sage :

Ceux qui bâtissaient des tombeaux sont devenus laboureurs ;

ceux qui ramaient dans la barque de Dieu sont sous le joug.

« *Maintenant qu'on ne fait plus de voyages par mer vers Byblos, par quoi remplacerons-nous, pour nos momies, les arbres âch, dont l'importation permettait de fabriquer les cercueils des prêtres et dont la poix servait à embaumer les hauts personnages ?* » (Traduction Montet.)

Ainsi donc les morts eux-mêmes pâtissent-ils de l'effondrement de l'ancien ordre social, on ne se soucie plus de leur assurer une sépulture honorable, on va même, un autre passage des *Admonitions* nous le dit, jusqu'à les jeter dans le Nil. Les bateaux *kebenit* n'appareillent plus vers le Nord pour en rapporter les précieuses essences et Byblos qui vivait de sa forêt dut alors souffrir cruellement de la défaillance de son meilleur client.

A une époque où les sanctuaires de la vallée du Nil voyaient leurs trésors devenir l'objet des convoitises populaires, il n'est pas étonnant non plus de ne plus voir les successeurs de Pépi II envoyer des offrandes au Temple de Byblos. Mais là ne se borna pas la déchéance de l'antique sanctuaire.

La tourmente révolutionnaire qui déferlait sur l'Egypte, atteignit sans doute un jour le rivage de la Syrie. Que se passa-t-il alors ? Le résident pharaonique fit-il appel à son souverain pour lui demander de lui prêter main forte en augmentant les effectifs de sa garnison, comme le fera mille ans plus tard dans des circonstances analogues l'infortuné Rib-Addi, dont il sera question plus loin ? Le Pharaon, si tant est que le trône égyptien était alors pourvu d'un titulaire[1], abandonna-t-il son mandataire comme le feront à l'époque d'El-Amarna les Aménophis pour les dynastes locaux de la Syrie-Palestine ? Ou, le gouverneur égyptien regagna-t-il simplement, à bord de sa *kebenit*, son pays d'origine, fuyant devant la fureur populaire déchaînée contre lui ? Il nous est impossible de donner à ces questions une réponse qui s'appuierait sur autre chose que de simples conjectures. Mais ce que nous savons, et là la fouille parle un langage singulièrement éloquent, c'est que l'éclosion de la révolution en Egypte et la cessation momentanée des relations entre les deux

1. « La VII• dynastie, qui comprend d'après Manéthon soixante-dix rois en soixante-dix jours ! n'a pas existé réellement. La VIII• dynastie memphite en aurait compté huit d'après le papyrus de Turin, dix-sept d'après la Table d'Abydos, vingt-sept, quatorze ou cinq, d'après les abbréviateurs de Manéthon. » Moret, *loc. cit.*, p. 251.

pays correspond à une coupure très nette dans l'histoire de Byblos comme du reste dans celle de l'Egypte.

L'événement tragique qui marqua le début de cette coupure fut sans doute l'incendie du sanctuaire giblite, catastrophe que nous mettrions volontiers en rapport avec le départ des autorités égyptiennes. De cette catastrophe il sera plus amplement question dans l'étude d'ensemble que nous consacrerons aux sanctuaires de Byblos. Nous ne voudrions relever ici que l'impression de saisissement qu'éprouve le voyageur quand, sur l'acropole de Byblos, il plonge sa main dans l'épaisse couche de cendres qui couvre par endroit de sa masse noirâtre l'aire du premier temple de Byblos et qui en représente les pauvres vestiges. Linceul qui aujourd'hui, après plus de quarante siècles, sert encore, sur le tell de la ville, de ligne de démarcation entre deux grandes phases de l'histoire giblite.

Pendant les deux siècles qui suivirent la catastrophe que nous venons de mentionner, Byblos trouva sans doute quelques autres débouchés à son industrie forestière et cessait, pour un moment, de tourner dans l'orbite de l'Egypte. C'est à cette époque intermédiaire entre l'Ancien et le Moyen-Empire qu'il convient de placer l'avènement de la dynastie locale, dont M. Montet a retrouvé la nécropole dans les couches profondes de l'acropole

Mais quand ces princes se seront consolidés sur leur trône, l'Egypte aura retrouvé son équilibre. Les Pharaons thébains des XIe et XIIe dynasties auront rendu à leur pays sa gloire un instant ternie. Ce sera la période du Moyen Empire, époque qui fera le sujet de notre prochaine chronique. Byblos alors retrouvera rapidement sa riche clientèle d'autrefois ; de nouveau de longs trains de bois longeront la côte de la Palestine à destination de la branche pélusiaque du Nil. Ce sera l'époque aussi où, pacifiquement, des groupes d'Asiatiques pénétreront par voie de terre en Egypte et viendront demander l'hospitalité aux monarques du Delta ; parmi ces *Aamou*, comme les appellent les textes pharaoniques, se trouvera un jour la caravane d'Abraham, le Père des Croyants qui, avec Sara son épouse et Lot son neveu, viendra prendre symboliquement possession de la Terre de Gessen pour en faire le berceau du peuple de Dieu.

Grand Séminaire de Metz.

L. Hennequin.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

LE PREMIER CONGRÈS EUCHARISTIQUE INTERNATIONAL DE LILLE EN 1881

Dans les premiers jours du prochain mois de juillet, du mercredi 1er au dimanche 5, se tiendra à Lille le *Congrès eucharistique français*. Il s'assemblera dans la capitale du Nord de la France, ce foyer si intense de vie et d'action religieuse, pour commémorer le cinquantième anniversaire de l'institution des Congrès eucharistiques internationaux. Voilà en effet cinquante ans qu'ont commencé d'exister ces solennelles assises de la piété eucharistique, que se sont inaugurées ces manifestations imposantes destinées à développer les œuvres se rapportant au Saint-Sacrement de l'autel, à ranimer la foi et la ferveur des populations catholiques, en un mot à faire aimer davantage Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les Congrès eucharistiques internationaux ont débuté à Lille en 1881 et, depuis lors, ils ont parcouru le Nouveau comme l'Ancien Monde, offrant aux catholiques des pays les plus divers l'occasion d'apporter à Jésus-Hostie le triomphal hommage de leur adoration et de leur amour. Spectacle émouvant et bien fait pour ruiner les calculs d'une prétentieuse incrédulité que celui de ces foules innombrables se groupant pour acclamer le Fils de Dieu dans la Sainte Eucharistie, en un temps où la libre pensée se flattait d'avoir bientôt fini d'affranchir les hommes de toute idée religieuse ! Spectacle d'une singulière portée apologétique si, en regard des grandioses assemblées qui se tenaient hier à Chicago, à Sidney et Carthage, on considère ce que fut, en 1881, le premier Congrès eucharistique international de Lille.

C'est l'histoire de ce premier congrès que je voudrais esquisser en ces quelques pages, histoire des humbles débuts d'une institution appelée à la plus magnifique destinée.

*
* *

L'idée de tenir des congrès eucharistiques internationaux n'est pas lilloise. Tout le monde sait qu'elle appartient en propre à une sainte personne du diocèse de Tours, Mlle Tamisier, qui, restant dans le monde, voua sa vie entière au service de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie. Pour rapprocher les masses, malheureusement devenues indifférentes, du foyer d'amour Jésus-Hostie, elle avait imaginé de provoquer des pèlerinages eucharistiques. Tout en l'encourageant dans son pieux dessein, le vaillant évèque de Genève, Mgr Mermillod, lui avait conseillé, dès 1874, de tenir des congrès ; il le lui répéta en 1875. « On ne peut rien aujourd'hui dans le monde de la science, du commerce, du travail, de l'industrie, de l'économie politique et sociale, que par les congrès, lui disait l'évêque. Il faudra, pour réveiller les masses, les rapprocher de Jésus-Christ et les sauver des Congrès de l'Eucharistie. » Cette idée, l'entreprenante Mlle Tamisier la fit sienne. Soutenue par ces fervents apôtres de Jésus dans l'Eucharistie qu'étaient, avec Mgr Mermillod, le pieux Mgr de Ségur et M. de Benque, le président de l'œuvre de l'Adoration nocturne de Paris, forte du précieux encouragement que lui avait apporté cette parole du pape Léon XIII : « Pour les œuvres eucharistiques, j'accorderai tout », elle s'employa à transformer son projet en une réalité.

Les circonstances ne paraissaient ni à elle, ni à ses directeurs, favorables à la réunion d'un congrès en France : en 1879, la guerre y était déclarée à l'Eglise et elle ne tarda pas à conduire en 1880 aux fameux décrets dirigés contre les religieux. Mlle Tamisier se rendit en Belgique, en Hollande, dans l'espoir que s'y pourraient tenir les grandes assises eucharistiques qu'elle rêvait. Mais elle eut beau multiplier les prières, les démarches ; des objections s'élevèrent, des obstacles insurmontables se dressèrent : les vastes projets qu'elle avait conçus ne se purent exécuter. Comme presque toutes les œuvres de Dieu appelées au plus brillant avenir, celle des Congrès Eucharistiques se heurtait, à ses débuts, à mille difficultés : elle ne semblait jamais devoir aboutir. Découragé, Mgr de Ségur écrivait : « Je crois que notre désir n'était qu'un simple désir de foi et d'amour ardent... Aujourd'hui l'exécution de ce magnifique projet me semble im-

praticable. Comme les vieilles hirondelles qui ne sont plus capables de fendre l'air, je me mets forcément à l'arrière-garde. »

Ce fut à Lille qu'en 1881, le projet de Congrès Eucharistique international devint cependant une réalité. Il se trouvait là un industriel au zèle ardent, à l'intelligence ouverte, à la volonté forte qui apportait, dans toutes les œuvres de Dieu auxquelles il concourait, l'esprit d'entreprise et de décision, le sens de l'organisation qui lui avait permis de placer sa maison de fabrication de fil de lin au premier rang parmi toutes celles de la région ; j'ai nommé Philibert Vrau. Cheville ouvrière de toutes les œuvres de sa ville et de sa région, il l'était par la forte constitution que son sens du réel lui inspirait de leur donner, par le dévouement sans limites avec lequel il les servait ; il l'était encore par l'inépuisable charité avec laquelle il les soutenait de ses propres ressources, d'ailleurs considérables. En tout il était assisté par son beau-frère et associé Camille Féron-Vrau, son émule en sainteté et en dévouement.

Il nous plaît de penser que bientôt peut-être, il nous sera donné de vénérer sur les autels ceux que nous appelons encore dans le secret les Saints de Lille : leur cause de béatification a été officiellement introduite à Rome le 17 juin 1930.

L'idée de tenir des Congrès internationaux pour glorifier le Dieu de l'Eucharistie ne pouvait que séduire Philibert Vrau, qui avait fait du culte de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans le Très Saint Sacrement sa dévotion essentielle, le centre de sa vie spirituelle. Ne l'avait-on pas vu introduire à Lille, dès 1857, l'Adoration Nocturne, et, grâce à son active propagande, cette œuvre avait pris le plus admirable essor dans les villes et campagnes de la puissante agglomération de près de trois millions d'âmes que constituaient alors les diocèses de Cambrai et d'Arras. En 1873, quand s'était tenu à Lille le premier de ces *Congrès des Catholiques du Nord*, qui sont à l'origine de tout le mouvement religieux du Nord, il avait fait inscrire en tête de son programme les Œuvres eucharistiques et en particulier l'Adoration Nocturne.

Il suffit à M. de Benque d'exprimer à Philibert Vrau, au début d'avril 1881, le désir que se réunît à Lille ce Congrès eucharistique international que ne pouvaient recevoir ni la Belgique, ni la Hollande, pour que celui-ci y correspondît. « Puisque vous

persistez dans votre projet de Congrès Eucharistique international, écrivait l'homme d'œuvres de Lille à son confrère de Paris, nous ne pouvons pas ne pas nous mettre à votre disposition. Donc, si vous voulez faire le Congrès à Lille, nous vous aiderons de notre mieux. » La promesse fut tenue : le 20 avril avait été lancée une circulaire annonçant le prochain Congrès pour le 28 juin ; au jour dit, le Congrès s'ouvrit.

Les adhérents étaient arrivés plus nombreux qu'on n'avait osé l'espérer : selon les prévisions, ils devaient être une centaine ; ils furent plus de 360. Ce n'était pas seulement la France qui en avait envoyé, mais la Belgique, la Hollande, l'Allemagne, l'Autriche, la Suisse, l'Espagne et même les lointains Etats de l'Amérique. De précieux rapports étaient venus de différents pays comme la Hongrie, qui n'avaient pu députer de délégués. Le Congrès était donc aussi international qu'il pouvait l'être. Les chrétiens qui le composaient étaient animés d'une foi ardente et profonde ; ils ne poursuivaient d'autre fin que celle de découvrir les meilleurs moyens d'honorer le sacrement de l'Amour et de réparer, par des cérémonies publiques, les outrages dont il était l'objet dans le monde. « En voyant ces grands chrétiens rangés autour de l'autel où rayonnait l'Hostie sainte, devait écrire plus tard l'un des membres de ce Congrès, Mgr Baunard, recteur de l'Université catholique de Lille, je ne me reportais pas sans doute au tableau de la Dispute du Saint-Sacrement avec son cortège de pontifes, de pères, de docteurs, de moines immortels et de poètes couronnés. Mais volontiers je me représentais le Cénacle, au moment où les douze amis de Jésus se penchaient vers Lui dans la tendresse et l'angoisse, parce que c'était l'heure de la puissance des ténèbres, et que le Fils de l'homme allait être livré aux méchants. »

M. Vrau comptait beaucoup pour la réussite du Congrès sur l'Université catholique qui s'était fondée quelques années plus tôt, et qui était l'un des principaux objets de sa sollicitude et de sa bienfaisante charité. Son concours lui fut largement assuré. Elle donna l'hospitalité au Congrès dans la première des Maisons de famille qui venait d'être construite pour y recevoir les étudiants ; maison de famille placée sous le patronage d'Albert le Grand, le maître du docteur par excellence de la Sainte Eucharistie, saint Thomas d'Aquin. Du séjour du Congrès dans

l'une de ses maisons, l'Université a gardé religieusement le souvenir : elle l'a perpétué par une inscription, qui fut placée, il y a 23 ans, dans la chapelle de la Maison Albert-le-Grand, là où se succédèrent les adorateurs au pied du Très Saint Sacrement.

Ce fut surtout une précieuse collaboration intellectuelle que l'Université apporta au Congrès. Son recteur, Mgr Hautcœur, le plus grand nombre de ses professeurs assistèrent aux réunions, suivirent les discussions. Un rapport qui fit la plus profonde impression, fut celui où l'abbé Baunard, alors professeur à la Faculté de Théologie et destiné à devenir un jour recteur, dénonça le mal de l'ignorance religieuse dans les classes populaires ; pour le combattre, pour aller porter la lumière dans les âmes enténébrées qui, trop souvent, devenaient les ennemies de Dieu parce qu'elles l'ignoraient, il fit appel à tous les dévouements chrétiens, à celui des femmes, des jeunes filles, aussi bien qu'à celui des jeunes gens. La bonne parole ne fut pas prononcée en vain : l'Œuvre des Catéchistes volontaires fut fondée, une œuvre qui, aujourd'hui encore, poursuit sa bienfaisante action.

Par un effet de la déférente hospitalité de M. Philibert Vrau et du Comité organisateur de Lille, pour affirmer aussi le caractère international de la réunion, le Bureau Général du Congrès avait été composé presque entièrement de membres étrangers à la région. La charge de président de l'une des sessions du Congrès fut cependant réservée à l'un des professeurs de la Faculté de Théologie de Lille, M. le chanoine Jules Didiot. C'est que M. Didiot n'était pas seulement un incomparable professeur à l'esprit clair, lucide, au vigoureux bon sens qui, s'étant profondément pénétré des doctrines de saint Thomas d'Aquin, renouvela d'une certaine manière l'enseignement de la théologie en étudiant, à la lumière de ces doctrines, les problèmes religieux contemporains. Prêtre aussi pieux que savant, il avait fait du culte de l'Eucharistie le centre de sa vie. Comme l'écrivit plus tard S. Em. le cardinal Vannutelli : « Ce maître éminent de l'Université catholique de Lille sut montrer comment, dans la Faculté naissante de Théologie, l'étude des sciences sacrées se tournait en amour pour l'adorable Sacrement de nos autels[1] ! » A l'œu-

1. Paul Feron-Vrau, *Les triomphes eucharistiques dans les 25 premiers congrès eucharistiques internationaux.* Lettre-Préface de S. E. le cardinal Vincent Vannutelli, p. 6.

vre des Congrès eucharistiques. M. Didiot apporta le concours de sa piété profonde pour Jésus-Hostie, celui de sa belle intelligence lumineuse, élevée, très cultivée, très large, « celui aussi de sa grande parole doctrinale, claire, pleine, nourrie de la substance des Saintes Ecritures et des écrivains ecclésiastiques[1] », avec une incomparable maîtrise il conduisit les travaux d'une section du Congrès de Lille ; pendant longtemps il resta, pour les Congrès qui suivirent, le Directeur général des travaux.

Ainsi que la tradition s'en est perpétuée, les journées du Congrès de Lille des 28, 29 et 30 juin se partagèrent entre le travail et la prière. En des réunions de commissions qui se tinrent au cours des 28 et 29 juin, les congressistes se rencontrèrent pour étudier un grand nombre de questions se rapportant au culte eucharistique, s'entendre décrire les œuvres existantes dans les différents pays pour glorifier Jésus dans la Sainte Eucharistie. Il fut tour à tour parlé de l'adoration perpétuelle, de l'adoration pendant le jour, pendant la nuit, des messes et communions de réparation, des messes d'hommes, de la première communion des enfants, des chants eucharistiques. Ce qui fut éminemment suggestif, ce fut le tableau qui fut tracé des œuvres eucharistiques particulières à chaque pays. Tous les assistants mettaient en commun leurs expériences, signalaient les initiatives que leur zèle leur avait suggérées, les résultats qu'ils avaient obtenus. N'étaient-ils pas tous animés du même désir qui enflammait leurs âmes de croyants : faire adorer, louer, aimer Jésus-Hostie !

Les 28 et 29 juin, au soir, eurent lieu de grandes assemblées générales, auxquelles vinrent de nombreux fidèles avides d'entendre parler de l'Eucharistie. Un ancien membre du Sénat français, M. de Belcastel, proclama, dans un éloquent discours, la royauté sociale de Jésus-Christ et la fit acclamer par la foule. Quarante-six ans plus tard, Sa Sainteté Pie XI répondait au vœu du Congrès de Lille de 1881, en instituant la fête du Christ-Roi. D'autres orateurs parurent à la tribune pour inviter leurs auditeurs à s'approcher fréquemment de la Sainte Table, à se grouper dans les œuvres d'Adoration pour réparer les outrages au Saint-Sacrement.

En ce Congrès comme en tous ceux qui le suivirent, on pria

1. Mgr Baunard, *Les deux Frères*, p. 442.

surtout et beaucoup. Chaque jour s'ouvrait par le saint sacrifice de la Messe, que célébrait le pieux évêque de Lydda, Mgr Monnier, auxiliaire de l'archevêque de Cambrai ; d'heure en heure, comme le prescrivait l'horaire du Congrès, de nombreux adorateurs se succédèrent au pied du Saint-Sacrement exposé en la chapelle de la maison Albert-le-Grand. La troisième et dernière journée du 30 juin fut tout entière consacrée à rendre un hommage d'adoration, de louange, d'amour et de réparation au Dieu de l'Eucharistie. Préparée par une adoration nocturne organisée, non plus dans la chapelle universitaire, qui ne suffisait plus à contenir la foule des adorateurs, mais dans une église paroissiale voisine, elle fut, comme le disent les relations du temps, un triomphe eucharistique. On n'y vit pas seulement l'édifiant spectacle des membres du Congrès assistant avec la plus grande dévotion à la messe et aux vêpres pontificales, et passant une bonne partie de la journée devant la Divine Hostie ; ce qui fut surtout admirable, ce fut de voir une foule considérable prendre part à la procession de clôture. Les organisateurs du Congrès avaient fait choix, pour cette cérémonie finale, de la chapelle de Notre-Dame de la Treille, un édifice aux proportions encore modestes ; force leur fut de se rendre en l'église Saint-Maurice, la plus vaste de Lille. Dans les cinq nefs de cette immense église se donnèrent rendez-vous tout ce qui constituait l'élite de la cité catholique : les membres des Confréries du Saint-Sacrement des différentes paroisses, ceux des œuvres annexes, des cercles et corporations catholiques, les professeurs de l'Université catholique, etc. Tous se rencontrèrent pour rendre un solennel hommage au Dieu de l'Eucharistie. Une procession qui ne comptait pas moins de trois mille hommes se déroula lentement, au chant du *Lauda Sion*, faisant cortège au Divin Roi. Après l'amende honorable, toutes les têtes s'inclinèrent pour recevoir la bénédiction du Très Saint Sacrement.

Depuis lors, au terme de semblables Congrès, des hommages plus grandioses ont été rendus à Jésus-Hostie. Le spectacle que donna, l'année dernière Carthage, succédant aux incomparables manifestations de Chicago et de Sidney, a été un des plus magnifiques qui se puissent voir. Comme il laisse loin derrière lui en éclat celui que Lille offrait le 30 juin 1881 ! Mais on voudra bien penser que Dieu n'agréa pas moins la prière plus mo-

deste mais tout aussi ardente de ceux qui ouvrirent la voie il y a cinquante ans.

Au lendemain de ces journées de foi et d'amour des 28, 29 et 30 juin 1881, le Bureau Central de Lille adressait au Chef de l'Eglise une relation où il rendait compte de l'effort accompli, des résultats obtenus. « Chers fils, leur répondit Léon XIII enthousiasmé, poussez activement votre œuvre, recrutez sans cesse de nouveaux adhérents ; propagez l'institution à laquelle vous vous dévouez ; efforcez-vous d'exciter en tous ce feu céleste de l'amour que le Christ est venu apporter sur la terre et qu'Il a voulu surtout allumer par le sacrement de l'Eucharistie. » Le conseil du pape fut entendu, l'ordre obéi. M. Philibert Vrau, qui avait réussi à réaliser une première fois la belle idée de Mlle Tamisier, la réalisa encore. Grâce à son zèle admirable, secondé par cet incomparable état-major d'hommes d'œuvres qu'il avait groupés autour de lui, il réussit à faire des Congrès eucharistiques internationaux une institution durable. On sait ce qu'ils sont devenus. Du grain de sénevé que fut le Congrès de Lille est sorti ce grand arbre qui, hier encore, à Carthage, poussait vers le Ciel ses puissantes frondaisons sous lesquelles s'abritaient plus de 80.000 pèlerins.

***

D'avoir été cette terre féconde où fut jetée la petite semence, la ville de Lille a quelque droit d'être fière. Aussi a-t-elle été heureuse d'avoir été choisie cette année pour donner l'hospitalité au *Congrès Eucharistique* de la nation française. Le jeune diocèse de Lille s'apprête à fêter avec un particulier éclat le cinquantième anniversaire de la fondation des *Congrès Eucharistiques Internationaux*, dans des cérémonies qui s'ouvriront le mercredi 1er juillet pour se clôturer le dimanche 5 par une manifestation des plus imposantes en l'honneur du Dieu de l'Eucharistie. Le cadre ne sera pas aussi grandiose que celui qu'offrirent tour à tour Chicago, Sidney, Carthage ; les sentiments de foi et d'amour dont sont animés les foules qui se rencontreront dans la capitale de la Flandre autour du cardinal légat du Saint-Siège, du cardinal Liénart, évêque de Lille, des autres cardinaux, archevêques et évêques qui viendront nombreux de France et de l'étranger, n'en seront pas moins intenses et ils se traduiront en une ardente prière d'actions de grâces pour remercier Dieu de

l'extraordinaire développement qu'Il a bien voulu donner à une œuvre qui a commencé si modestement, il y a cinquante ans.

A. LEMAN.

LE CATHOLICISME DANS LA CHINE D'AUJOURD'HUI

L'historien de la Chine considèrera ces dernières années comme une des époques les plus troublées qu'ait traversées la Chine. Nous ne voulons pas faire ici le tableau navrant des ruines causées par la guerre civile et le communisme, auxquels se sont ajoutées, dans certaines régions, les horreurs de la famine et du brigandage. Les bons patriotes sont les premiers à déplorer ces malheurs. Les résultats apostoliques seront donc certainement moins beaux qu'ils n'auraient été en temps de calme, et cependant, à considérer les choses dans leur ensemble, et sans s'attarder à telle ou telle Mission en particulier, un progrès immense a été accompli, qui permet de bien augurer de l'avenir. Mais les temps ont été particulièrement durs pour les ouvriers du Christ, qui ont vu leur apostolat entravé et qui ont bien mérité l'éloge magnifique que leur a récemment décerné le Souverain Pontife[1].

LE PAPE ET LA CHINE

Inutile de dire combien le « Pape des Missions » a à cœur l'évangélisation de la Chine. Aussi peut-on dire que la dévotion au Pape est devenue un des traits caractéristiques de la chrétienté chinoise. Tout Chinois, catholique ardent ou païen éclairé, se rappelle avec joie et reconnaissance la grande missive de 1927. Témoin, la fête du Jubilé Sacerdotal de Pie XI, célébrée partout avec éclat et piété. Des cadeaux splendides, en nature ou en argent, ont porté jusqu'au Vatican quelques faibles échos de cette affection toute filiale. Citons, comme exemple, l'*Action Catholique* de Pé-ping[2], qui offre, à cette occasion, 200.000 lires environ pour le Séminaire de la Propagande ; citons encore ces prêtres chinois de Ki-rin qui, avec leurs modestes économies, envoient à la Bibliothèque Vaticane un millier de beaux livres chinois. Les différentes revues catholiques ont édité un numéro spécial en l'honneur du Pape, et celle de Pei-chen[3] a mérité la bénédic-

1. Télégramme du 29 sept. 1930 adressé par le Card. Pacelli à Mgr Costantini, Délégué apostolique en Chine.
2. Anciennement Pé-king.
3. Revue scolaire de l'Institut des Hautes-Etudes à Tien-tsin.

tion de Sa Sainteté. Le Gouvernement lui-même a pris part à cette fête, célébrée le 20 décembre 1929 à Pé-ping, sous la présidence du Délégué Apostolique. C'est certainement un fait consolant de voir les catholiques chinois vouer au Successeur de saint Pierre un amour et un attachement de plus en plus profonds.

Dès le début de son pontificat, Pie XI montrait l'intérêt et l'affection qu'il avait pour la Chine, en créant un Délégué Apostolique. Dès lors, il y a une liaison plus étroite entre Rome et la Chine, et l'union est rendue plus facile entre les diverses Missions de ce pays. Poste difficile, besogne très délicate, dont Mgr Costantini s'acquitte avec succès. Il a, comme représentant du Saint-Siège, participé plusieurs fois à des cérémonies solennelles du Gouvernement de Nan-king, notamment à l'enterrement de Sen Wen, fondateur du parti nationaliste, en 1929. Mgr Costantini aime beaucoup la Chine et en est aussi très aimé. Il est rentré en Italie l'hiver dernier, pour prendre quelques mois de congé. Mais « *absentia mea brevis erit* » a-t-il dit ; bientôt il reviendra en Chine pour continuer son travail rude mais fructueux.

L'Episcopat et le clergé chinois

L'institution d'un épiscopat et d'une clergé chinois, fruits de longs efforts missionnaires, fait de continuels progrès, malgré les difficultés. Depuis le jour inoubliable du sacre de six évêques chinois par le Pape lui-même (1926), le nombre des Missions gouvernées par un Prélat chinois s'est élevé avec les récentes nominations de mars dernier, à 14 : 9 vicariats apostoliques et 5 préfectures apostoliques[1]. Des six évêques sacrés à Rome, trois, hélas ! ont déjà été victimes de leur héroïque dévouement. Mgr Odoric Tcheng de P'ou-k'i, Mgr Tchao de Sunehoa, et Mgr Louis Tchen de Fen-yang. Leurs ouailles ont bien pleuré ces bons pasteurs trop vite enlevés. Mais les vides ont été dignement comblés. Et l'année 1930 a vu trois évêques sacrés par le Délégué Apostolique : à Tchong-k'ing, Mgr Paul Wang, premier Vicaire Apostolique de Chen-k'ing, et Mgr François Wang, premier Vicaire Apostolique de Wan-hien ; à Pé-ping,

1. De plus, sur la demande de Mgr Fouquet, vicaire apostolique de Canton, Rome vient de nommer Mgr Yeung, comme évêque auxiliaire de Mgr Fouquet.

Mgr Lieou, successeur de Mgr Louis Tchen. Ces Missions dirigées par les évêques chinois sont très prospères, à part une ou deux qui se trouvent en pays où sévissent les bandits communistes ; les directions du Pape y sont filialement accueillies, les séminaires vite établis, l'*Action Catholique* organisée et agissante.

Au début de ce siècle, il n'y avait que 500 prêtres chinois environ. Ce n'est qu'en 1922 qu'on dépasse le chiffre d'un millier. L'année 1930[1] comptait 1.433 prêtres chinois, dont 1.243 du clergé séculier. Remarquons qu'alors il y avait en Chine 3.602 prêtres en tout ; le clergé chinois occupait donc les deux cinquièmes du total. On comptait pour la même année 93 ordinations et 765 grands séminaristes, auxquels il faut ajouter une centaine de religieux étudiants. Tout cela souligne les longs efforts des Missionnaires. Rome, de son côté, surveille avec le plus grand soin l'œuvre des séminaires : chaque Mission doit avoir son Petit Séminaire, et des Grand Séminaire régionaux doivent servir pour plusieurs Missions à la fois. Parmi ces derniers, ceux de P'é-ping, de Chang-hai, de Ning-po, de Tsi-nan, de Tch'ong-k'ing méritent d'être mentionnés. Voilà, certes, déjà d'excellents résultats, mais combien insuffisants, si l'on pense aux millions de païens à convertir. Il nous faut de nombreux prêtres, et surtout de bons prêtres, saints et cultivés. Mais le recrutement et la formation dépendent nécessairement du milieu chrétien où germent les vocations, et c'est ce qui explique les différences de méthode dans les différentes Missions. Ici, on accueille les enfants des néophytes ou des familles pauvres pour les Séminaires Préparatoires ; là, on n'admet aux Petits Séminaires, pour deux ou trois ans consacrés au latin, que des jeunes gens qui ont fini leurs études secondaires. Ici, la Mission possède un personnel nombreux et elle peut ainsi fournir aux séminaires des directeurs ou professeurs de choix ; ailleurs, on est obligé de se contenter de mesures provisoires. Mais la piété et le dévouement des prêtres chinois sont communs à toutes les Missions et généralement incontestés. Faut-il rappeler que, au cours des récents troubles au

1. Voir « Missions, Séminaires, Œuvres Catholiques en Chine, 1929-1930 ». Ces précieuses statistiques recueillies et éditées par le *Bureau Sinologique* de Zi-ka-wei (Chang-hai) nous fournissent la plupart des chiffres qui se trouvent dans cet article

Ki-an, en même temps que les missionnaires européens étaient faits prisonniers et puis heureusement relâchés, deux prêtres chinois, Paul Tcheng et Matthieu Kin, ont donné leur vie pour Dieu et pour l'Eglise[1]. Et de tel lazariste chinois, Grégoire Lou, mort l'an dernier, à l'âge de 80 ans, après 54 ans de prêtrise, on a pu dire que, toute sa vie durant, il fut un prêtre respectable, laborieux et régulier[2].

N'oublions pas qu'à Rome, au Séminaire de la Propagande, il y a, pour la présente année scolaire, 21 séminaristes chinois venant des différentes Missions. D'autres, déjà prêtres, font deux années supplémentaires soit de Droit canon, soit de Théologie, dans la Capitale de la Chrétienté. On parle même d'un Collège Chinois à Rome, qui abriterait 100 séminaristes chinois, comme les grands Collèges pour les autres pays. C'est bien sur un clergé chinois nombreux et digne, à la fois très attaché à l'orthodoxie et possédant à fond la culture chinoise, que repose l'avenir de l'Eglise en Chine.

Les Missionnaires

Idéal encore lointain ! A l'heure actuelle, le secours des vieux pays catholiques nous est indispensable. Il y en a même un besoin pressant. Et c'est un spectacle qui ravit, qui édifie, de voir, depuis quelques années, les vieilles Missions céder une partie de leur territoire ou de leurs œuvres existantes ou en formation à de nouvelles phalanges de l'armée missionnaire. La France, malgré ses besoins propres et sa pénurie de prêtres, occupe toujours le premier rang dans le contingent missionnaire ; de nombreux prêtres et religieuses s'embarquent tous les ans, à Marseille, pour la Chine lointaine. L'Italie, l'Espagne, la Belgique, l'Allemagne et l'Europe Centrale s'intéressent de plus en plus à la conversion de la Chine. L'Amérique et le Canada commencent à envoyer en Chine des équipes chaque année plus nombreuses. Ainsi de nouvelles Missions se fondent-elles tous les ans. Actuellement, on en compte une centaine, tandis qu'en 1924,

1. Paul Tcheng, prêtre séculier, curé de la cathédrale de Ki-an, après avoir subi 5 ou 6 jours de prison, tombait victime des communistes, le 13 oct. 1930. Matthieu Kin, âgé de 70 ans, fut pris le 6 oct., surlendemain du jour où les rouges s'étaient emparés de la ville de Ki-an, et condamné à mort par les rouges comme anti-révolutionnaire.
2. Bulletin Catholique de Pé-king, 1930, p. 130.

lors du premier Concile plénier de Chine, leur nombre ne dépassait pas beaucoup la soixantaine. En 1930, vingt-quatre ordres, congrégations ou sociétés de clercs se partagent les territoires évangélisés avec le clergé séculier. Signalons surtout les frères mineurs franciscains, les jésuites, les lazaristes et les prêtres des Missions-Etrangères de Paris. Les ordres monastiques collaborent, eux aussi, à l'évangélisation. Les bénédictins américains ont fondé l'Université Catholique de Pé-king dont nous parlerons plus loin. Les bénédictins belges ont célébré le 15 décembre 1929 leur installation dans le monastère de Si-shan, cérémonie présidée par le nouvel évêque de l'endroit, Mgr Paul Wang. L'abbaye trappiste de N.-D. de la Consolation, dans le Vicariat de Suen-hoa, est déjà en plein épanouissement ; elle comptait, en 1930, comme membres chinois, 15 prêtres et 87 frères ; la même abbaye a dû essaimer dernièrement dans le Vicariat de Tcheng-ting.

Et les religieuses ? En 1930, 44 congrégations possédaient 2.209 membres, dont 809 chinoises. Elles s'occupent de l'éducation des jeunes filles tant catholiques que païennes. Elles fondent des ouvroirs. Elles tiennent des hôpitaux, des hospices, des orphelinats, des dispensaires. Partout, elles sont accueillies avec sympathie et reconnaisssance. Les brigands même les respectent et savent bien apprécier leur charité. Elles font un bien très considérable et sauvent beaucoup d'âmes. Signalons surtout les Franciscaines Missionnaires de Marie, 490, dont 129 chinoises), les Filles de la Charité de St-Vincent-de-Paul (373, dont 208 chinoises), et les Auxiliatrices du Purgatoire (193, dont 105 chinoises). Les moniales, qui s'adonnent uniquement à la contemplation, n'en contribuent pas moins à l'œuvre de l'évangélisation ; on connaît, par exemple, les Carmélites à Chang-hai ou, à Sien-hien, les Adoratrices du Précieux Sang.

Vocations religieuses en Chine

Nous venons de constater le nombre assez élevé des Chinois et Chinoises entrés dans des Congrégations étrangères. Des Congrégations proprement chinoises existent ; d'autres se fondent. Pour les femmes, 37 congrégations ou quasi-congrégations figuraient dans les statistiques de 1930, avec un chiffre de 2.026 membres. La plus nombreuse est celle des Présentandines (267), qui sont

pour le clergé, dans les districts, une aide précieuse pour les soins des églises et la direction des écoles de filles, des orphelinats ou des dispensaires. Six autres Congrégations comptaient chacune une centaine de membres. Il faut aussi noter ces 9.000 « Vierges » qui, tout en restant chez leurs parents, servent l'Eglise comme maîtresses d'école, gardiennes de sanctuaire et baptiseuses des enfants moribonds qui, grâce à elles, s'envolent au Ciel tous les ans par milliers.

Les vocations religieuses d'hommes semblent moins nombreuses. Dans différentes Congrégations étrangères de clercs ou de frères, à côté de 2.423 membres étrangers, on comptait, en 1930, 630 Chinois. Ce sont les lazaristes qui ont le plus grand nombre de membres chinois (186 sur le total de 399). Viennent immédiatement après les jésuites (110 chinois sur 445). Jusqu'à présent, il n'existe, à notre connaissance, que deux Congrégations d'hommes uniquement chinoises : les 16 « Disciples du Seigneur » à Suen-hoa, et les 39 « Petits Frères de Saint-Jean-Baptiste » à An-kuo. Toutes deux sont encore très jeunes et peu nombreuses, mais toutes deux promettent un bel avenir. L'année 1930 a vu la profession des deux premiers « Disciples », le P. Ou, déjà prêtre, et le P. Tchang. Profession que Mgr. Costantini est allé recevoir lui-même le 21 avril, lundi de Pâques. Le but spécial des « Disciples » est « l'éducation de la jeunesse, la presse et les œuvres qui en découlent », but qui répond bien aux besoins actuels de l'Eglise en Chine. Les « Petits Frères de Saint-Jean-Baptiste », aux aspirations modestes, comme l'indique leur nom, sont relativement plus nombreux. Leur vie monastique rayonne autour d'eux, et leurs travaux d'imprimerie portent déjà au loin édification et utilité.

La Vie catholique

Nous avons passé rapidement en revue l'armée combattante du Christ, qui travaille à étendre son règne spirituel en Chine. Mais où en est le mouvement des conversions ? Combien y a-t-il de catholiques en Chine ? Sont-ils intensément catholiques ? Nous allons essayer de répondre en quelques mots à ces questions.

Dans ces dernières années, l'évangélisation en Chine rencontre, certes, bien des obstacles. Cependant, le zèle mission-

naire n'en est point diminué, au moins dans son ensemble. Tout dernièrement, à Rome, dans sa conférence à la Propagande. Mgr. Costantini signalait 50.000 conversions d'adultes pour l'année passée. Actuellement, en Chine, les catholiques sont à peu près deux millions et demi, tandis qu'au début du siècle ils n'étaient pas sept cent mille. Et il faut remarquer qu'en Chine, parmi les catholiques, ceux qui ne pratiquent pas sont une faible minorité[1]. « Le nombre de communions augmente tous les ans et dépasse 29 millions cette année (1929-1930), soit une moyenne d'environ 8 communions par chrétien. » N'oublions pas qu'en Chine la facilité d'avoir la messe est bien moins grande qu'en France, par exemple. Pour la même année, on comptait 412.080 baptêmes en tout[2]. S'il y avait moins de troubles et plus d'ouvriers dans la vigne du Seigneur, la récolte serait plus belle encore.

En Chine, il y a des endroits nouvellement défrichés où l'on ne trouve presque que des néophytes, à peine débarrassés du paganisme. Mais il y a aussi des endroits où le catholicisme s'était implanté depuis trois siècles, et où la vie chrétienne est très intense. Les Congrégations de la Sainte Vierge et de la Bonne Mort sont répandues dans presque toute la Chine. Les Retraites, même fermées, déjà pratiquées dans des écoles et des communautés, commencent à attirer la masse fidèle. Livres de prières, recueils de méditations faciles, petits traités de piété simple et solide sortent des imprimeries catholiques par milliers d'exemplaires pour nourrir les âmes. Les lieux de pèlerinage, surtout ceux de la Sainte Vierge, hélas ! trop peu importants encore, si on les compare aux célèbres pèlerinages boudhistes, font les délices de ces âmes naturellement pieuses. Notre-Dame de Zô-sè, par exemple, à qui les évêques du premier concile chinois ont consacré la Chine, voit chaque année, au mois de mai, affluer à elle des foules de catholiques, dont certains viennent de très loin. Et comme il est touchant de voir ces simples paysans labourer leurs champs ou parcourir les villes portant, sans aucun respect hu-

1. Les 2.498.015 catholiques baptisés donnent pour l'année 1929-1930 : 1.213.995 confessions annuelles, 6.675.092 confessions de dévotion ; 1 million 81. 784 communions annuelles ; 18.138.664 communions de dévotion.
2. 50.586 baptêmes d'adultes hors le danger de mort ; 30.128 baptêmes d'adultes en danger de mort ; 71.704 baptêmes d'enfants de chrétiens ; 259.662 baptêmes d'enfants de païens.

main, le scapulaire flottant sur leurs épaules, ou d'entendre une famille de pêcheurs, dans leur barque, chanter tout haut les prières du soir, répandant ainsi les louanges du vrai Dieu, à travers les canaux encore païens ! Cette foi vive et cette piété profonde ont permis et permettront toujours à ces hommes simples de braver les persécutions et d'en sortir victorieux. Il y a aussi des familles cultivées, de bonne condition, qui jouent un rôle important dans la société et contribuent puissamment à l'œuvre missionnaire. Que dire des vertus de ces chefs de famille qui ont sacrifié l'honneur, la fortune, et, quelques-uns, leur vie, pour demeurer fidèles à la foi ? De ces mères qui, désireuses d'offrir à Dieu ce qu'elles ont de plus cher, vouent toute une vie laborieuse, affectueuse, sainte, pleine d'héroïsme caché, à l'éducation d'un futur prêtre ou d'une future religieuse ? Les âmes marquées par la prédilection divine ne manquent pas non plus. Qu'on lise la vie d'un « Cyrille Sen », d'un « Barthélemy Zin », et on remerciera longuement Dieu d'avoir répandu partout ses grâces de choix dans les cœurs purs et généreux.

L'Action catholique

Cette magnifique floraison de vie chrétienne console et encourage les apôtres ; elle leur fait oublier les fatigues et les ennuis qu'ils rencontrent nécessairement dans le champ de l'apostolat. D'autres laïcs apportent leur part active au travail missionnaire. Ce sont, par exemple, ces dix mille catéchistes, hommes ou femmes, dont la formation laisse quelquefois à désirer, mais qui constituent néanmoins des aides utiles, indispensables aux prêtres chargés de nombreuses chrétientés. Nous les laissons un peu dans l'ombre pour nous occuper surtout de l'*Action Catholique* en Chine.

Grâce au renouveau apporté par l'avènement de la République (1912), l'Action Catholique avait d'abord connu de beaux jours et produit des résultats mémorables dans la lutte contre une « Religion Nationale ». Mais en peu de temps, et sous l'influence de diverses causes, son activité s'est ralentie ; bientôt l'Action Catholique était presque étouffée dans toute la Chine. Ces dernières années, sous la direction du Pape et l'insistante impulsion de son Délégué, un nouveau mouvement a été lancé en 1928. La jeune entreprise ne manque pas, sans doute, de diffi-

cultés ; mais les épreuves du début ne sont-elles pas souvent la rançon de la prospérité à venir ? D'ailleurs plus d'une association de l'Action catholique se développe et déploie ses activités pour contribuer à l'évangélisation. Celle de Chang-hai, par exemple, grâce à son puissant animateur, M. Lôh Pah-hong, n'a jamais cessé de fonctionner depuis bientôt vingt ans. Ayant moins de cent membres, l'A. C. de Chang-hai moissonne des âmes païennes et fonde des œuvres durables. Son rapport de 1929 nous révèle une vitalité incroyable. Plus de quinze mille baptêmes ont été conférés en une seule année[1]. On admirera davantage ces résultats prodigieux si l'on songe qu'ils ont été obtenus par une poignée d'hommes, généralement très occupés par leurs affaires, commerce ou industrie, et qui consacrent leurs loisirs et leurs dimanches à l'apostolat.

Les Ecoles catholiques

Parler des écoles catholiques, c'est évoquer de grands espoirs et de grandes difficultés. Les espoirs d'abord. Le *Bureau Sinologique* note pour l'année 1929-1930 que : « Dans les écoles proprement dites, si l'on ne tient pas compte des écoles de prières... les missionnaires catholiques ont reçu cette année, dans 3.333 écoles, 79.682 catholiques et 45.347 non catholiques. » En comparaison de l'année précédente, c'est un gain d'environ 9.000 élèves. Tout le monde, en effet, est bien convaincu de l'importance de l'œuvre scolaire : elle instruit les enfants chrétiens, en fait de bons catholiques, prépare de futurs maîtres d'école et fait germer les vocations ; elle révèle la doctrine et la vie chrétienne aux enfants païens, dissipe les préjugés de leurs parents et attire la sympathie du milieu où travaille le prêtre. Grand sujet d'espoir pour nous, certes, ces quarante mille enfants païens fréquentant nos écoles et rapprochés ainsi de la conversion !

L'enseignement secondaire et supérieur catholique comptait

1. 21 dispensaires ont donné 354.458 consultations et conféré 5.193 baptêmes. Dans 83 locaux, 70 conférenciers ont donné 1.782 conférences sur la Religion à 41.720 auditeurs, et gagné 266 catéchumènes ; 902 baptêmes ont été conférés par les conférenciers. Les membres de l'A.C. et les « Vierges » subventionnées par l'A. C. ont visité 24 orphelinats païens et baptisé 8.179 enfants. Les membres de l'A. C. ont visité 11 hôpitaux et 5 hospices, et baptisé 1.074 malades et 107 vieillards ; ils ont encore visité 6 prisons et baptisé 78 condamnés à mort. Voir le « Chen-kiao ts'a-tche », fév. 1930.

en 1930 seize mille élèves environ. La répartition de cet enseignement entre les différentes Missions est fort inégale. Le Vicariat de Nan-king à lui seul en fournit plus d'un quart du total, et celui de Pé-ping le huitième. Cela se comprend, du reste : dans de grands centres de civilisation, le peuple est plus cultivé et l'éducation plus poussée. Détaillons un peu les œuvres d'éducation catholique de Chang-hai, qui nous sont mieux connues.

La ville de Chang-hai possède à présent trois millions d'habitants, parmi lesquels 27.000 catholiques baptisés, dont un grand nombre descendent des convertis du XVII[e] siècle et jouissent d'une bonne situation dans la société. Nos écoles catholiques, par le nombre et l'installation matérielle, sont souvent inférieures à celles de l'Etat, et même à celles des Protestants ou aux écoles privées tenues par des Chinois. Mais la discipline et le travail sérieux des écoles catholiques, en ces temps de surexcitation de la jeunesse étudiante, leur méritent une meilleure réputation et inspirent confiance à d'excellentes familles païennes. C'est ce qui explique le succès de nos écoles. Sur les 6 paroisses de Chang-hai se trouvent, en 1930[1], 24 écoles de garçons et 49 écoles de filles. La prépondérance de ces dernières provient du dévouement des religieuses et des « Vierges ». Pour l'enseignement secondaire, le Collège de Saint-Ignace de Zi-ka-wei, dirigé par les PP. Jésuites, compte 503 élèves, tous pensionnaires (263 catholiques et 240 païens). L'Ecole Normale Saint-Joseph établie par la Mission, a 118 élèves, venant de plusieurs Vicariats. Les Petits Frères de Marie tiennent deux écoles de langue française et de langue anglaise, qui comptent chacune plus de mille élèves. Les PP. Jésuites de Californie, tout dernièrement arrivés, projettent un « Gonzaga College » pour 1931.

Pour les filles, la charge est assurée surtout par les Auxiliatrices du Purgatoire. Elles ont, à Zi-ka-wei, deux pensionnats de 300 jeunes filles chrétiennes et un pensionnat de 377 jeunes filles païennes, cette fameuse école « L'Etoile du Matin » qui, pendant plus de 25 ans, a formé des jeunes filles qu'ont épousées des hommes influents, et même des chefs distingués du Parti Nationaliste. Les Auxiliatrices ont d'autres institutions dans la ville de Chang-hai. Depuis 1927, les Dames du Sacré-Cœur ont ouvert, dans leurs immenses bâtiments, une école qui comptait, l'an

1. Voir « Œuvres de la Mission de Nan-king, 1929-1930 ».

dernier, 140 élèves, et qui se prépare à donner un enseignement supérieur.

Les Universités catholiques

Il est temps de parler de l'enseignement supérieur catholique en Chine. Trois établissements pour le moment : l'Université de l'Aurore à Chang-hai et l'Institut des Hautes Etudes Industrielles et Commerciales à Tien-tsin, tous deux fondés par les PP. Jésuites français ; l'Université Catholique de Pé-king, fondée par les PP. Bénédictins américains. L'Aurore a eu, pendant ses vingt-huit années d'existence, bien des péripéties, et connaît, aujourd'hui, la prospérité. Ses plans de développement se réalisent avec rapidité. Elle possède actuellement quatre facultés : Médecine, Sciences, Droit et Lettres ; et, en comprenant les élèves de français, elle comptait à la rentrée de septembre dernier 559 étudiants, dont 328 païens. D'excellents médecins sont sortis de l'Aurore et sont dispersés dans beaucoup de grandes villes de Chine, tandis qu'une soixantaine d'anciens auroriens, jurisconsultes ou diplomates, travaillent dans le Gouvernement de Nan-king. L'Institut des Hautes Etudes relativement plus jeune, comptait 130 étudiants en 1929. Ses diplômés font déjà honneur à l'école et donnent satisfaction aux industriels du nord de la Chine. L'Université Catholique de Péking, à laquelle Rome attache tant d'espérances, s'est développée, jusqu'à présent, surtout dans les études de littérature chinoise. Durant ces derniers temps, tandis que les autres grandes écoles d'Etat ou écoles privées, trop liées à des intérêts politiques, souffraient terriblement des répercussions des événements publics, l'Université Catholique progressait avec régularité. Des professeurs parmi les meilleurs, et des étudiants sérieux se sont réfugiés sous son toit et lui ont permis d'acquérir une réelle valeur. Elle compte (octobre 1930) 268 étudiants aux cours universitaires et 431 aux cours secondaires. Le nouveau bâtiment, grandiose et harmonieux, était achevé pour la rentrée. Ouverte en 1925, l'Université verra, cet été, ses premiers gradués. De plus, en septembre 1930, sont arrivées, à Pé-king, six religieuses bénédictines, qui se chargeront de fonder un collège de jeunes filles. Souhaitons que, selon les désirs du Pape, cette Université joue un rôle primordial dans le mouvement intellectuel catholique en Chine.

Persécutions actuelles et à venir

Le succès des écoles catholiques en Chine ne doit pas nous faire oublier leurs difficultés sérieuses. Sans noircir le tableau au point de ne plus laisser voir les admirables résultats acquis, nous allons exposer, dans ses grands traits, la question des écoles de Missions, telle qu'elle se pose pour les dirigeants de l'Education Chinoise. Nous pourrons ainsi mieux constater les buts réels des adversaires du Catholicisme.

Les mouvements d'idées en matière d'éducation ont été, dans ces dernières années, en Chine, presque toujours défavorables à tout enseignement religieux. Des mesures de plus en plus sévères ont été prises contre les écoles des Missions qui voudraient une existence légale. Le fameux article 5 du règlement, promulgué en août 1929[1], interdit toute propagande religieuse en classe et, en particulier, toute pression pour l'assistance aux cérémonies religieuses. On voit déjà que l'interprétation de ces termes vagues peut aller très loin et légitime toujours les accusations contre nos écoles. Ledit article ajoute encore une restriction jusqu'alors inconnue : il interdit toute cérémonie religieuse dans les écoles primaires (c'est-à-dire pour tout enfant au-dessous de 13 ans). Depuis, de nouveaux décrets ont accentué cette menace de laïcisation. L'été 1930 voit même un décret[2] qui défend aux écoles d'exposer dans leurs bibliothèques tous livres, revues, peintures sur des sujets religieux ; les universités elles-mêmes ne peuvent avoir ces livres ou revues que dans la mesure où ils sont indispensables pour l'étude de la philosophie ou des cours facultatifs. Il est donc bien clair que l'on voulait, avant tout, faire la guerre à Dieu ; et le plan de laïcisation semblait bien calqué sur celui de la Russie soviétique. Dans les provinces et dans les grandes villes, les Bureaux de l'Instruction publique et les Soviets locaux du Parti Nationaliste apportaient, dans cette lutte, une ardeur chaque jour accrue. Si un tel mouvement se continuait, qu'arriverait-il ?

1. Citons l'article 5 du règlement des écoles privées, promulgué le 29 août 1929 pour remplacer les règlements antérieurs : « Si une école est fondée par une société religieuse, elle ne doit pas avoir de cours obligatoire de religion ; toute propagande religieuse en classe est interdite. Si l'on y fait des cérémonies religieuses, on ne doit ni *forcer* ni *induire* les élèves à y prendre part. Enfin, dans les écoles primaires aucune cérémonie religieuse ne sera tolérée. »

2. Voir le « Kiao-yeou ts'a-tche », août 1930, pp. 133 et 134.

Se contenterait-on de la suppression radicale de toute école confessionnelle ? Ou pousserait-on jusqu'à la suppression de toute religion ? La logique peut bien mener jusque là...

Les admirateurs du « Sans Dieu » russe ne voient-ils pas dans l'éducation le moyen le plus efficace de déraciner chez les enfants tout sentiment religieux, et jusqu'aux idées morales de la vieille tradition chinoise ? Les protestants, peut-être un peu naïfs, ont présenté, à la suite dudit article 5, une requête au Ministère de l'Education. La réponse ministérielle (17 juillet 1930) est un refus catégorique, accompagné de remarques très significatives : tout acte religieux, n'étant que formalisme, est inacceptable ; ce serait faire injure et violence à la conscience des enfants que de leur imposer ces idées fausses à un âge incapable de discernement ; ce serait vicier le principe même de l'éducation, la religion étant affaire d'imagination, un pur fantôme qu'on agite et qui ne saurait contribuer en rien à la formation des citoyens !

On nous demandera : N'existe-t-il donc plus d'écoles confessionnelles en Chine ? Ou bien nos écoles catholiques n'auraient plus ni instructions ni cérémonies religieuses ? On a signalé, de fait, en quelques endroits, de gros ennuis, ou même la fermeture des écoles. Mais dans l'ensemble, très peu de changements considérables ont eu lieu. C'est que, comme l'écrivent quelques missionnaires du Ho-pé : « Les décrets fulminés par Nan-king s'émoussent en passant le Fleuve Jaune, et se tempèrent en pénétrant dans le Nord. Arrivés aux mains de nos mandarins locaux, de nos inspecteurs, entrés dans les bureaux d'instruction publique, ils s'y endorment, ou bien subissent une interprétation bénigne[1] ». Et c'est un peu, semble-t-il, le cas partout. Mais cela n'empêche pas que la situation ne soit fausse, bien précaire, et que la question de la reconnaissance, par le Gouvernement, des écoles catholiques, condition d'existence légale et de valeur des diplômes, n'angoisse les autorités de l'Eglise. Quand le Gouvernement de Nan-king sera assez puissant pour appliquer les mesures persécutrices en toute rigueur, que deviendront nos écoles ? Que deviendront les Missions elles-mêmes?

Psychologie de nos adversaires

Et pourquoi cette atmosphère anti-chrétienne ? Est-ce parce

1. « Les Missions des Jésuites de France, 1929-1930 », p. 343.

que le Christianisme est une religion étrangère, « la meute de l'Impérialisme occidental » ? Certes, dans quelques endroits, ces préjugés dominent encore à la suite de la haine ou des souvenirs fâcheux que conservent les païens à l'égard des missionnaires ; et en bien des circonstances, des conférenciers populaires exploitent les émotions de la masse par ces arguments faciles et bruyants : on rencontre, encore assez souvent, des discours, des affiches de ce genre, œuvres de jeunes gens étourdis, et colportés dans les rues ou les villages. Mais, depuis que le Parti Nationaliste a rompu toute alliance politique avec les agents de Moscou, il y a bientôt quatre ans, cette vague d'aveugle xénophobie s'est retirée et la politique extérieure de Nan-king a pris une orientation nouvelle. Tout en voulant qu'on respecte la souveraineté de son pays, un chinois éclairé comprend bien qu'il faut d'abord organiser, développer la Chine, et que cela demande l'aide, la coopération sincère des grandes Puissances amies. Et, à l'égard de l'Eglise Catholique, il est évident que le Gouvernement de Nan-king ne peut rester insensible aux éclatantes manifestations du Pape, consacrant les légitimes aspirations du peuple chinois, et préparant l'Eglise en Chine à devenir autochtone. Si donc l'Eglise était persécutée uniquement à titre d'étrangère, la persécution devrait désormais disparaître de jour en jour. Ce n'est donc plus là le motif principal des luttes anti-chrétiennes. D'ailleurs, on ne reprochait pas à ces protestants dont nous parlions au sujet de « l'article 5 », de servir des intérêts étrangers. Que reste-t-il alors, sinon qu'on veut abolir toute idée religieuse ?

Et cela ne doit point nous étonner, hélas ! Qu'est-ce que les païens connaissent de la religion ? Les superstitions d'un bouddhisme décadent. Les maximes incohérentes des protestants libéraux. Et du catholicisme ? Certaines pratiques extérieures et certaines explications nullement essentielles, qu'ils qualifient de « pures formalités » et d' « idées arriérées »... Que pensent-ils du Christ ? « Une idole, un trompeur, un obstacle au progrès

1. En gros caractères sur la couverture d'une brochure de propagande intitulée : « Qu'est-ce que le Christ ? » qui a été composée par Tchou Tche-sin, un *héros* du Parti Nationaliste. Brochure éditée et propagée officiellement, l'an dernier, par ledit Parti dans la province de Kiang-sou. Elle est remplie de blasphèmes orduriers.

de l'humanité, un diable qui ne convient plus à l'esprit moderne[1] ». Des idées semblables se répètent dans des manuels pour les enfants, dans des revues et des écrits populaires. Bref, ouvrez l'A.B.C. de Boukharine, et vous découvrirez ce qui inspire, en son fond, le mouvement anti-chrétien en Chine, et ce que doit en attendre l'Eglise Catholique.

ET L'AVENIR ?

Il n'y a donc rien à faire, rien à espérer ? Loin de là ! Pessimisme et découragement sont les masques de lâcheté et couvrent un manque d'esprit surnaturel. Il faut agir et il faut compter sur Dieu.

Nous comptons sur Dieu ; car nous savons que tout est dans la main de Dieu et que les événements humains changent souvent si vite et de façon si imprévue.

Pour la paix du pays, il est tout à fait à souhaiter que le gouvernement de Nan-king puisse durer et se consolider, comme il a pu sortir victorieux de tant de révoltes depuis quatre ans. Et ces vrais gouvernants, ces hommes pratiques, pondérés et partisans de l'ordre semblent bien ne pas partager tout à fait les principes bolchevisants des éducateurs et se montrer plutôt inclinés à revenir aux idées traditionnelles en matière de morale[1]. D'ailleurs, depuis novembre dernier, les occupations du Ministère de l'Education semblent avoir pris, avec le départ de l'ancien Ministre, une autre direction : l'on cherche à étouffer l'agitation dans les grandes écoles, à arrêter la propagande communiste, à réprimander vertement élèves et professeurs[2]. Souvent aussi on constate chez les autorités provinciales une certaine sympathie à l'égard de l'Eglise Catholique. Dès lors, qui soit si, dans les desseins de la Providence, la mentalité chinoise, redevenue calme et sérieuse, ne fera pas, dans quelques années, retour aux idées traditionnelles[3] ? Celles-ci, quoique loin d'être chrétiennes,

1. Le général Tsiang-Kai-ché, chef du gouvernement de Nan-king, quand sa victoire sur Yen Shi-chan était presque assurée, reçut, le 23 oct. 1930, à Chang-hai, dans la maison de sa belle-mère, « un baptême supplémentaire », conféré par un pasteur méthodiste chinois. Quelle que soit la portée de ce trait, le geste de ce maître actuel de la Chine, devant toute la nation et au milieu des mouvements anti-chrétiens, est certainement fort impressionnant et significatif. Il ne manque pas, du reste, de protestants parmi les ministres du Gouvernement de Nan-king, tels que Dr. C. T. Wang, M. T. V. Soong, Dr. H. H. Kung, M. Sen Fo, le fils de Sen Wen.

2. Voir le « Chien-kiao-ts-a-tche », fév. 1931.

3. Le 24 fév. 1930, deux évêques chinois, Mgr Paul Wang et Mgr

sont, néanmoins, d'une moralité très haute et valent infiniment mieux que le matérialisme et l'athéisme. Et l'Eglise Catholique pourrait au moins travailler en paix.

Nécessité d'Apostolat intellectuel

Mettons les choses au mieux. Mais pour que les Chinois païens respectent et ne se contentent pas de tolérer notre sainte religion, pour qu'ils songent un jour à l'embrasser, il faudrait que le catholicisme s'imposât à leurs yeux comme une valeur indiscutable. A nous de travailler à faire tomber ignorance et préjugés, à présenter intégralement les beautés intimes du catholicisme dans le but de conquérir l'élite intellectuelle de la Chine. C'est là, nous semble-t-il, le travail le plus urgent, le plus important à entreprendre. Car, si le catholicisme restait encore longtemps ignoré, méconnu, et partant, méprisé de païens cultivés, malgré leurs bonnes dispositions et leur esprit modéré, ces païens ne respecteraient jamais parfaitement la vérité catholique ni les droits de l'Eglise. Il est évident qu'on ne devra nullement négliger ou sous-estimer l'évangélisation de la masse, les œuvres sociales, les œuvres de charité, l'éducation des enfants, dont les magnifiques résultats ont été brièvement relatés dans les pages précédentes ; au contraire, il nous faudra encore longtemps un nombre aussi grand que possible de missionnaires zélés pour la brousse et de Sœurs dévouées pour des œuvres de toute sorte : tant le champ d'apostolat est immense ! Mais, si l'on veut aller à la racine des difficultés, modifier l'opinion des classes dirigeantes, faire accepter la pensée catho-

François Wang furent sacrés à Tch'ong-k-ing par le Délégué Apostolique. Au banquet qui suivit le sacre, de nombreuses autorités chinoises étaient présentes. Au toast, le maréchal Lieou Sian dit « que la religion, le culte de la vertu, est indispensable à la durée de toute civilisation ; que, si la religion catholique a conservé la culture occidentale, elle saura aussi concourir au maintien de l'orientale. Il souhaite la diffusion de la religion chrétienne dans les deux nouveaux Vicariats apostoliques et termine en affirmant que cette diffusion sera d'un grand profit pour le bien public ». (Bull. Cath. de Pé-king, avril 1930).

Le 11 nov. 1930, à son retour du sacre de Mgr Canazei et avant son départ pour Rome, le Délégué Apostolique fut invité à dîner par le vice-gouverneur du Koang-tong. Ce dernier prononça un discours qui se terminait ainsi : « Je pense... que désormais notre province de Koang-tong jouira d'une absolue sécurité, et que les missionnaires, de même que notre peuple, pourront mener enfin une existence normale et tranquille. Vous allez à Rome, Excellence, veuillez dire au Saint-Père la gratitude que nous lui gardons pour le message si généreux et si noble qu'il a envoyé au peuple chinois ». (Dossiers de la Commission Synodale, déc. 1930, p. 1024.)

lique aux esprits cultivés, il nous faut surtout, et, sans tarder, des universités catholiques, des savants catholiques, d'imposantes publications catholiques. Qu'ils soient chinois, européens ou américains, ces écrivains, ces professeurs, ces savants exerceront un apostolat très méritoire et très fructueux. Tel, ce lettré nonagénaire, M. Ma Siang-pé, que vénèrent aussi bien les nationalistes distingués que les catholiques ; tel, ce moine bénédictin, Dom Céleste Lou, ancien Premier Ministre de Chine ; tel, ce paléontologue éminent, le R. P. Teilhard de Chardin.

Cas trop rares encore ! Et les universités catholiques exercent sur la pensée chinoise une influence relativement encore infime. La production de la presse catholique, déjà fort active, sans doute[1], se trouve néanmoins insignifiante en comparaison de la presse païenne, c'est-à-dire neutre et trop souvent matérialisante ou bolchevisante ; et l'on ne saurait vraiment quel chiffre lui accorder comme pourcentage. Il y a donc beaucoup à faire, ou même à entreprendre. Il ne faut, d'ailleurs, qu'adopter, en l'élargissant, la vieille méthode tracée et exécutée par nos Missionnaires du XVII[e] siècle. Il ne faut qu'obéir aux directives du Souverain Pontife, exprimées dans les magnifiques documents sur les Missions. Aujourd'hui, les catholiques chinois aussi bien que leurs apôtres souffrent de l'insuffisance et de l'impuissance de la presse catholique, et sont convaincus de la nécessité de la pousser. Heureusement, l'attention est éveillée, le zèle est excité, surtout chez nos jeunes gens catholiques. Et la Commission Synodale est là pour diriger ce mouvement. Nos évêques aussi ont à cœur de parer à ces nécessités. Voilà pourquoi, malgré tout, nous attendons beaucoup de l'avenir.

Fourvière, 1[er] avril 1931. J. WANG, s. j.

1. Signalons quelques détails sur l'état actuel de la presse catholique en Chine.

— Le journal quotidien I-che pao, à Tien-tsin, dont les actionnaires sont des catholiques, tire à 20.000 exemplaires environ.

— Le « Chen-kiao ts'a-tse », revue mensuelle des PP. Jésuites à Chang-hai, a 3.500 abonnés.

Parmi les imprimeries importantes, signalons celles des PP. Jésuites à Chang-hai et à Sien-hien ; celle des Lazaristes, à Pé-ping, celle des Missions Etrangères de Paris, à Hong-kong et celle des PP. de Steyl à Yen-tcheou.

CHRONIQUES

Chronique d'Apologétique

I. — Manuels et ouvrages généraux :

1. H. Dieckmann, S. J., *De revelatione christiana* tractatus philosophico-historici, 1 vol., 25 × 15 cm., xxii-694 p., 20 m., Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1930.
2. Ae. Dorsch, S. J., *Institutiones theologiae fondamentalis, vol. I : De religione revelata*, 1 vol. 24 × 16 cm., xvi-829 p., 16 m., Innsbruck, Rauch, 1930.
3. P. Dr. Bernardin Goebel O. M. Cap., *Katholische Apologetik*, 1 vol. 23.5 × 15 cm., xii-487 p., 13 m. 40, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1930.
4. G. Rabeau, *Apologétique*, 1 vol., 20 × 12 cm., 176 p. (Bibl cath. des Sciences relig.), Paris, Bloud et Gay, 1930.

II. — Monographies :

5. Chan. Despiney, *Le Chemin de la foi d'après saint Augustin*, 1 vol., 20 × 12 cm., 528 p., 17 fr. Vézelay, « Pèlerin de Vézelay », 1930.
6. L. Guérin, *Lourdes, Les apparitions de* 1858, 1 vol. 25 × 17 cm., 128 p., 5 fr., Paris, Bonne Presse, 1930.
7. Dr A. Vallet, *Guérisons de Lourdes en* 1927, 1928, 1929, 1 vol., 20 × 12 cm., 328 p., 10 fr., Paris, Téqui, 1930.
8. G. Bouyx, « *L'Eglise de l'Ordre* », I, 1 vol. 20 × 12 cm., 194 p., 12 fr., Paris, Spes, 1929.

III. — Préapologétique :

9. J. Chaix, *De Renan à Jacques Rivière*, 16e Cahier de la nouvelle journée, 22 × 15 cm., 187 p., 14 fr., Paris, Bloud et Gay, 1930.

IV. — Jésus-Christ :

10. H. Pinard de la Boullaye, S. J., *Jésus et l'Histoire* (Conférences de Notre-Dame de Paris 1929), 1 vol., 20 × 13 cm., 238 p., 12 fr., Paris, Spes, 1929.

11. Du même auteur, *Jésus Messie* (Conf. de Notre-Dame, 1930), 1 vol., 20 × 13 cm., 270 p., 12 fr., Paris, Spes, 1930.

I

1. Bien que la partie du Traité de la Révélation chrétienne du P. Dieckmann, S. J., contenant les généralités et l'étude de la mission divine du Christ, ait paru après les volumes précédemment consacrés à l'Eglise, elle n'en constitue pas moins le premier volume de l'œuvre totale. Toutes les questions habituellement envisagées en ces sortes de traités : nature de la théologie, de la théologie fondamentale, nature et nécessité de la religion et de la révélation, critères de la révélation et méthodes apologétiques, enfin mission divine de Jésus et preuves sur lesquelles elle s'appuie sont successivement étudiées avec beaucoup d'ordre et de précision et une connaissance très sûre, soit de la doctrine catholique, soit des positions de l'incrédulité moderne. L'érudition est considérable. L'auteur est au courant des manuels qui ont précédé le sien et de tout ce qui a été dit sur les questions qu'il traite. Il est d'ailleurs inévitable que son information ne soit pas toujours directe et personnelle, et son appréciation dans ce cas vaut ce que valent les jugements des auteurs auxquels il se réfère. Quant on étudie, par exemple, les méthodes apologétiques et notamment la méthode d'immanence, on n'est pas surpris de voir tels auteurs français interprétés dans un sens peu conforme à leur pensée. On pourrait dire d'ailleurs que si les discussions ont été sur ce point si obscures et passionnées entre Français, il n'est pas étonnant que les étrangers y voient encore moins clair et soient exposés à rapporter des verdicts sommaires et inexacts, qui ont d'ailleurs le défaut de ne pas éclairer le fond des questions débattues. C'est au surplus l'une des mortifications auxquelles presque tous les manuels soumettent, par endroits, leurs lecteurs, et elle ne doit pas faire oublier les services excellents et nécessaires qu'ils rendent pour donner de

la science une première initiation juste en son ensemble, et très profitable.

2. C'est une appréciation à peu près semblable qu'il convient, nous semble-t-il, de porter sur le *De religione revelata*, du P. Dorsch : Erudition immense, clarté, exactitude minutieuse dans l'exposé de la doctrine catholique et aussi contresens touchant la pensée de tel auteur étranger. Une fois de plus, par exemple, on prête à M. Blondel l'idée que la nature exigerait le surnaturel, alors qu'il l'a formellement désavoué à maintes reprises.

3. *L'apologétique catholique* du P. Bernardin Gœbel se présente, elle aussi, sous les traits d'un manuel classique, bien ordonné, clair, dans lequel sont consciencieusement envisagées la méthode et l'histoire de l'apologétique, puis la théorie et la réalité de la révélation, étudiées successivement en Jésus-Christ et dans l'Eglise qui en est la dépositaire. L'information de l'auteur est abondante, bien qu'ici encore, les indications données, du moins en ce qui concerne tels auteurs français, soient d'une brièveté qui prête à la confusion et qui se mêle d'inexactitude. Et comme il fallait s'y attendre, c'est encore le cas à propos de la méthode d'immanence. L'auteur prête cette fois à M. Blondel le dessein de mettre la nouvelle philosophie de M. Bergson au service de la foi, (p. 11), ce qui laisse supposer qu'il n'a étudié ni l'un ni l'autre de ces deux philosophes et s'en rapporte à des appréciations étrangères et bien superficielles. Enfin, une fois de plus, nous exprimons le regret que les apologistes ne se décident pas à se servir directement de l'Eglise considérée en elle-même pour prouver sa mission divine. Ici on exploite de la façon la plus habituelle les notes de l'Eglise, en regard des intentions du Christ ; procédé assurément très légitime, mais dont on peut se demander s'il n'était pas mieux adapté à la controverse avec les protestants primitifs qu'il ne l'est à celle que nous avons à soutenir avec les protestants d'aujourd'hui. Somme toute, il y a dans cette apologétique volumineuse d'excellents matériaux que nous aurions aimé à voir organiser d'une manière plus originale et renouvelée selon les suggestions du Concile du Vatican, relativement à la preuve de l'Eglise par elle-même.

4. Ces regrets ne seraient assurément pas à leur place en face

du mince volume de M. Rabeau « *Apologétique* ». Formulant d'abord une réserve, nous pourrions nous demander si l'exposé, d'ailleurs bourré d'idées, n'est pas un peu trop succinct et schématique et de ce chef moins accessible au grand public qu'à une élite cultivée. Du moins, pour les spécialistes qui sont en état de l'utiliser parfaitement, que de richesses de pensée et que de suggestions très heureuses ! Tout n'est pas nouveau, puisque nombre des idées exprimées dans ce volume ont été longuement développées dans la magistrale *Introduction à l'étude de la théologie* parue en 1926 et dont nous avons ici-même longuement rendu compte[1], mais d'un bout à l'autre se manifeste une personnalité sainement originale et la résolution arrêtée de rompre, non certes avec la doctrine traditionnelle, qui est au contraire scrupuleusement garantie, mais avec les routines dont tant de manuels surchargent gratuitement la tradition. Il y a donc lieu de faire une place de choix à ce livre en la présente chronique et d'insister, pour le plus grand profit de nos lecteurs, sur les principaux mérites et quelques-unes des vues, selon nous les plus opportunes.

L'une des idées qui commande l'effort apologétique de M. R., c'est que tout croyant authentique porte en sa conscience, non certes toute la mise en œuvre méthodique des raisons de croire qui constitue la science apologétique, mais des raisons de croire objectivement valables et par suite, toute la substance d'une apologétique parfaitement légitime. Et la justification rationnelle de sa foi qui constitue cette apologétique n'est pas autre chose que « la pensée chrétienne qui vit et expérimente » (p. 8). « *La vraie apologétique est celle de la possession réfléchie* » (p. 8). « Beaucoup s'imaginent que l'apologie leur apporte des preuves totalement du dehors et jusque-là ignorées : la démonstration du christianisme constituerait un appareil dialectique et historique antérieur à l'exposé du dogme et séparé de lui, comme un théorème précède un autre théorème... C'est là se méprendre complètement sur la nature du christianisme et de la psychologie religieuse » (p. 6).

Si telle est la nature de toute apologétique, il convient d'en distinguer diverses formes. Chaque âme ayant son histoire et son secret, en un sens, il y a autant d'apologétiques que d'indi-

1. R. A., t. XLVI, pp. 211-217.

vidus. Et ceux-ci peuvent très bien venir à la foi pour des raisons qui ne sont pas fondées sur le contenu de la foi, mais sur des faits *accidentels* à la foi, comme par exemple, les faits de Lourdes : « Depuis soixante-dix ans, Lourdes a été sûrement pour beaucoup une apologétique. Or les faits de Lourdes ne font pas partie du dogme chrétien ; partir d'eux pour aller à Jésus-Christ semble illogique, car ils n'ont de sens que si déjà on croit à Jésus-Christ » (p. 30). Ce serait une vue très superficielle que de refuser la légitimité à de telles apologétiques ; il s'agira seulement de découvrir le raisonnement implicite sur lequel elles sont justement fondées. Quoiqu'il en soit, ces apologétiques infiniment nombreuses et variées, par ailleurs très probantes, bien qu'elles n'aient guère été explorées scientifiquement, peuvent être exactement dénommées *apologétiques accidentelles.*

Par contre, il y aura une apologétique *essentielle*, dont les caractères sont les suivants : 1° elle fonde ses arguments sur le contenu de la foi déjà possédé et analysé ; 2° elle reçoit sa forme de la structure intellectuelle de la pensée sociale de l'Eglise ; 3° en fait, elle résume la prédication de l'Eglise apportant les preuves de la vérité de l'Evangile ; 4° elle dépend de la théologie catholique (pp. 18-19).

Gardons-nous de croire d'ailleurs qu'apologétique *essentielle* soit nécessairement synonyme d'apologétique *scientifique*. Elle aboutira nécessairement à recevoir une forme scientifique dans les recherches ou les ouvrages des spécialistes et les manuels, mais elle ne sera pas pour autant différente en substance de ce qu'elle est sous forme fruste dans les certitudes spontanées du plus humble croyant, pourvu qu'il soit vraiment fidèle. « L'apologétique essentielle, avons-nous dit, est en somme la même sous forme populaire et sous forme savante. Entre les deux formes, il y a à peu près le même rapport qu'entre une certitude spontanée et son explication scientifique » dans la connaissance de la nature (p. 23). Encore ce rapport est-il plus étroit, car « le croyant savant reste sur le même plan et use des mêmes concepts que « la foi du charbonnier ». La théologie n'enlève absolument rien à la valeur objective de la foi des simples. L'apologétique savante ajoute évidemment beaucoup de science humaine aux arguments des simples. Elle laisse cependant intacte cette apologétique essentielle que les Apôtres proposèrent aux simples de leur

temps, et dont le livre des *Actes* nous a conservé plusieurs sommaires » (pp. 23-24). L'apologétique savante ne fera en somme que *détailler* et *ramifier* les arguments des simples, ce dernier mot de ramifier désignant l'étude des axiomes généraux ou des certitudes particulières connexes, que supposent les arguments simplifiés, par exemple, l'affirmation de la résurrection de Jésus supposant que le miracle est possible et que les évangiles sont de l'histoire véridique.

On voit que notre auteur a pris résolument partie dans la vieille controverse relative à la certitude « absolue » ou « relative » de la crédibilité, chez les enfants et les simples. Pour lui, les simples, pourvu qu'ils soient munis d'un enseignement religieux suffisant et restent sincèrement en contact avec l'Eglise, ont une certitude aussi légitime intellectuellement que celle des plus savants, encore qu'elle soit moins raffinée et analysée : « Jamais l'Eglise n'a admis que l'enseignement de ses docteurs fût un enseignement ésotérique, jamais il n'y a eu en elle trace d'une dualité de doctrine, d'une doctrine pour les savants et d'une doctrine pour les simples. Nous perdrions notre temps à rappeler une attitude aussi nette et aussi connue : la scolastique la plus raffinée est censée ne rien ajouter d'essentiel à l'évangile » (p. 43). Si certains théologiens ont fait des « recherches très compliquées » et émis des « systèmes étranges » sur cette foi des simples, c'est « qu'ils n'étaient pas renseignés par la psychologie sur le rôle de l'implicite dans notre connaissance ; il leur semblait qu'on doit posséder la vérité actuellement et en arguments, ou qu'on ne la possède pas, et donc que les simples, incapables de présenter des raisonnements sous une forme extérieure, ne la possèdent pas. Il est beaucoup plus naturel de penser que les simples possèdent, des motifs de la foi, une connaissance implicite, comme nous-mêmes en possédons une, et cependant, très certaine, sur beaucoup de sujets : par exemple, sur la réalité du monde extérieur, sur la valeur morale de quelqu'un, sur la réalité d'un événement non vérifié par nous-mêmes, sur les avantages ou les dangers de telle situation, etc... Le tact subtil et les appréciations personnelles qui entrent dans la composition de ces connaissances n'empêchent pas qu'elles soient très certaines et qu'un esprit supérieur parvienne à exprimer sous forme rationnelle l'implicite immense qui les constitue.

Les motifs qui fondent la foi des simples sont de cette nature » (pp. 43-44). C'est ainsi que M. R. donne allègrement congé à une controverse qui tient encore assez de place au traité de la foi, en nombre de manuels, et dont nous nous permettons de penser avec lui qu'on pourrait utilement en alléger nos théologies.

Si l'on demande comment ces simples peuvent avoir la connaissance personnelle de raisons de croire valables pour tous, l'auteur répondrait que cela tient à leur contact avec l'Eglise. Celle-ci n'est pas seulement la maîtresse d'une vérité qui lui serait étrangère, comme peuvent l'être les professeurs d'un établissement scientifique, elle est porteuse de vie, elle est le christianisme même dans toute sa réalité, et les plus humbles de ses enfants sont les membres de cet organisme vivant et plongent directement dans le courant de vie surnaturelle qui vient du Christ. Le « témoignage de Dieu » contenu dans le fait du Christ est aussi réellement présent dans le fait de l'Eglise qui n'est que le Christ continué, son corps mystique. Il serait faux assurément de prétendre que les chrétiens du xxe siècle sont favorisés d'une *révélation immédiate*. Mais c'est tout autre chose de dire qu'ils sont en *contact immédiat*, grâce à l'Eglise, avec toutes les réalités surnaturelles que la révélation leur fait connaître. Si dans les lignes qui précèdent, nous interprétons plutôt que nous ne rapportons textuellement les allégations de M. Rabeau, nous croyons bien être absolument fidèles à sa pensée. Témoin tel développement fort heureux sur la facilité avec laquelle le contact avec l'Eglise atteste en elle une si rigoureuse école de sincérité que ce fruit immédiat de sa doctrine et de sa vie garantit ses prétentions à l'infaillibilité et par conséquent l'authenticité divine du message qu'elle transmet (p. 8). Il y a dans cette page de l'avant-propos, peut-être trop dense, une orientation que nous croyons très sûre et l'indication d'un champ immense à explorer pour le plus grand profit de la science apologétique.

Il y a lieu de relever encore certains traits de nature à susciter les réflexions les plus utiles dans l'ordonnance de l'Apologétique de M. R. et l'organisation des matériaux qui la composent. Sous le nom de *cadre philosophique de l'apologétique*, l'auteur étudie les divers problèmes préalables posés par le surnaturel, la révélation et le miracle, et montre que si l'apologétique proprement dite est forcément extrinsèque, elle doit tenir grand compte, pour

ne pas demeurer inopérante, des dispositions préalables de ceux à qui elle s'adresse, d'où la nécessité d'une préapologétique dont le rôle sera de débusquer l'incroyant de sa position d'indifférence à l'égard du problème religieux. De cette *préapologétique*, l'auteur fournit les éléments dans deux chapitres où il montre le problème religieux nécessairement posé par la science et par la vie et aboutissant à la nécessité d'une religion surnaturelle.

Abordant ensuite l'apologétique proprement dite, en face des requêtes de la vie et des insuffisances de l'homme à résoudre effectivement le problème inévitablement posé pour lui, il place le catholicisme, dont il montre que seul il « élève la prétention totale d'être une religion surnaturelle et présente les marques sociales visibles d'une religion surnaturelle » (p. 119). Il est une réalisation complète et indépendante du royaume de Dieu, il est la religion de l'esprit source de sainteté, il possède seul, avec un éclat d'évidence, la marque du miracle, il revendique la possession de la vérité absolue, de la Révélation dont il est le dépositaire. Bien que ces idées ne soient que très sommairement exposées, — ce qu'il est permis de regretter, — on notera qu'elles échappent remarquablement à la banalité.

On sera d'abord frappé de ce fait que l'auteur cherche les raisons de croire non d'abord dans un passé lointain, mais dans le christianisme catholique que nous avons aujourd'hui sous les yeux. Et l'adoption de cet ordre est en parfaite conformité avec ce qui a été dit précédemment de la facilité avec lesquels tous les esprits, « simples » ou « doctes », peuvent trouver de très valables motifs de crédibilité dans leur contact avec la vérité et la vie chrétienne, telles que les incarne actuellement l'Eglise. Cette manière de procéder très conforme, ainsi que nous le rappelions plus haut, aux indications du Concile du Vatican, et que le Cardinal Dechamps appelait justement la « méthode de la Providence », a l'avantage de partir de ce qui est directement connu, pour atteindre de proche en proche et sans solution de continuité, les problèmes moins immédiats et les faits les plus éloignés de nous. Elle a encore le mérite d'interdire l'accès du terrain de la discussion à toutes sortes d'hypothèses fantaisistes de la critique rationaliste, lesquelles peuvent bien garder une certaine apparence de vraisemblance, aux yeux de ceux qui ne sont pas spécialement armés dans l'étude des origines chrétiennes, mais les,

quelles aussi ne sont pas soutenables en face des faits tout proches de nous que les moins initiés sont à même de constater et de vérifier, tels que la sainteté et le miracle.

De l'Eglise d'aujourd'hui, M. R... remonte dans le passé pour établir, en s'appuyant sur les aveux mêmes des chrétiens dissidents, qu'il y a continuité dans la tradition. « Depuis mon expérience personnelle de l'Eglise d'aujourd'hui jusqu'à Saint Clément de Rome, peu d'années après saint Pierre, il y a continuité » (p. 137), continuité que l'on peut constater en remontant jusqu'à Jésus. « Mon expérience personnelle du christianisme remonte sûrement par la suite de la religion, jusqu'à Jésus. La parole de Jeanne d'Arc, même au point de vue empirique et historique est vraie : l'Eglise et Jésus-Christ, c'est tout un » (p. 143).

Ainsi préparé, le chapitre sur Jésus-Christ où l'auteur se reconnaît d'ailleurs tributaire du beau livre du P. de Grandmaison, met en un vigoureux relief le témoignage du Christ fondé sur sa Parole et sa Personne et aussi sur ses prophéties et ses miracles, sur le plus grand de tous, la Résurrection, et enfin sur la conversion du monde antique à la religion du Crucifié en moins de trois cents ans.

Dans sa conclusion, l'auteur répond à l'angoisse qui naît du fait que la religion du Christ occupe dans l'histoire générale de l'humanité une place apparemment si réduite. Il fait valoir que l'action rédemptrice réelle et invisible n'est pas limitée à cette portion de l'humanité qui possède la vérité intégrale. « Le Dieu de Jésus-Christ est connaissable pour tous, mais par des notions diverses et inégales. Les privilégiés seraient bien insensés de se refuser à croire à leur privilège : leur cœur sera sage s'il se fond de reconnaissance » (p. 172).

Nous nous sommes arrêtés longuement à un livre pourtant très peu volumineux, à cause de sa rare valeur et des positions adoptées par l'auteur sur des problèmes qui nous paraissent de première importance pour l'orientation de l'apologétique. S'il n'est pas aussi développé qu'on eût pu le souhaiter pour que n'importe quels lecteurs soient à même d'en apprécier toutes les richesses, il sera très précieux aux apologistes, aux prêtres, aux laïcs instruits, en suscitant leur réflexion et en les orientant avec un esprit aussi fermement attaché à la tradition authentique que

réfractaire aux routines et sympathique à toutes les initiatives légitimes de la pensée contemporaine.

II

5. Que saint Augustin soit un maître incomparable en apologétique, grâce à son expérience personnelle du *Chemin de la foi*, et aussi à l'examen théorique qu'il en a institué en divers traités, c'est ce dont on ne saurait douter. Avec le volume de M. Despiney, il sera plus facile de se mettre à son école. La pensée maîtresse de l'auteur, c'est que saint Augustin dans ses traités, notamment dans la *De utilitate credendi*, n'a fait qu'ériger en doctrine les résultats de sa propre expérience du retour à la foi catholique. C'est pourquoi le livre de M. D. est naturellement divisé en deux parties consacrées respectivement à l'étude de l'itinéraire du saint vers la foi de l'Eglise et à celle de son apologétique. Inquiétude religieuse, insuffisance constatée des maîtres de la sagesse humaine, nécessité de recourir à une autorité qui en fait est l'Eglise, examen des signes divins qui l'accréditent et enfin soumission à tous ses enseignements, telles sont, sommairement indiquées, les étapes, soit de la conversion, soit de l'apologétique. De cette dernière, l'auteur n'a pas de peine à souligner la modernité. Nous relèverons volontiers l'importance attachée à la préparation morale et religieuse de l'âme et d'autre part, la place de premier plan attribuée à l'Eglise. L'apologétique de saint Argustin fournit une démonstration directe de la vérité du catholicisme qu'il a sous les yeux. Et sa modernité tient aussi à l'âme même du saint. Ses inquiétudes, ses égarements, sa recherche anxieuse de la vérité, sa pénétration psychologique et le don qu'il a de rendre vivante toute spéculation, le font très accessible et aimable à nos contemporains. Des appendices où sont analysés du point de vue apologétique les traités de notre docteur facilitent encore l'étude très attrayante à laquelle nous convie ce volume.

6-7. Si les événements de Lourdes constituent en fait, pour nombre d'esprits, un motif de crédibilité, et si l'on peut montrer comment ils fournissent légitimement la base d'une apologétique accidentelle, il sera toujours intéressant de les mieux connaître dans leur passé et de les suivre dans leur développement actuel. Le livre de M. Guérin sur les apparitions de 1858 permet de faire

revivre le passé d'une façon sommaire mais claire, et il a l'avantage de mettre sous les yeux du lecteur quelques notables documents ecclésiastiques relatifs aux apparitions et aux guérisons. Quant au volume du Dr Vallet, c'est un livre de documentation. Après avoir rappelé les caractères qui, du point de vue médical, marquent une guérison miraculeuse : absence d'agent curateur, instantanéité de la guérison, suppression de la convalescence, irrégularité du mode de la guérison, guérison de la fonction sans l'organe, il fournit des procès-verbaux relatifs à des guérisons survenues en 1927, 1928 et 1929, sans oublier un cas de pseudo-guérison, ni le rapport sur les exhumations de la Bienheureuse Bernadette. Le lecteur tient donc en ce volume, de la main même du président du Bureau des Constatations de Lourdes, une abondante moisson de faits susceptibles de fournir une base expérimentale et concrète aux discussions sur la constatation médicale du miracle.

8. C'est faire œuvre très utile d'apologiste que de dénoncer les apologétiques ruineuses. Or, telle serait bien la position de ceux qui, du dehors, et sans croire aux réalités invisibles et à la dignité de l'âme humaine, et même en estimant qu'une telle foi est dangereuse pour l'ordre social, admireraient la valeur humaine de l'Eglise comme société hiérarchique fortement organisée et rêveraient de l'enrôler, en méconnaissant sa vie intérieure, au service de la cité terrestre. L'Eglise ainsi comprise, même si on la décore du nom d'*Eglise de l'ordre*, n'est qu'une caricature odieuse du catholicisme authentique. Tel fut pourtant le point de vue des tenants de l'Action française, du moins d'un certain nombre et non des moindres. G. Bouyx a pensé que, pour donner à la question des alliances rêvées entre positivistes et catholiques — aujourd'hui — sa véritable portée, il convenait de la replacer dans la suite historique dont elle ne représente qu'une phase. Et c'est pourquoi il est remonté dans ses investigations jusqu'à Auguste Comte, pour retracer l'histoire de ses tentatives d'alliance avec le catholicisme, tentatives qui ont été persévéramment renouvelées par ses disciples, jusqu'à nos jours. Si l'Eglise, dans la personne de ses représentants autorisés, ne s'est jamais prêtée à ces compromissions, il s'est trouvé des catholiques qui, par leurs tendances intellectuelles et par la reconnaissance de vérités partielles admises par le positivisme, ont paru favoriser l'alliance. Le chapitre où l'auteur montre en Bonald un théoricien qui sert de

transition entre catholiques et positivistes, même si on le trouve un peu tendancieux, ne peut manquer d'éveiller mille réflexions précieuses et d'éclairer les événements postérieurs. De la sorte, l'auteur atteint réellement son but, qui est d'élargir et en un sens très vrai de pacifier le problème *d'action française,* en montrant qu'il n'est pas « une question de personnes, de circonstances ou d'intrigues..., car il est avant tout une question d'idées » (p. 10). Le présent volume, qui n'est que le premier de l'ouvrage, se borne à éclairer le passé et n'aborde pas directement les faits contemporains, mais il y touche maintes fois inévitablement et ne laisse pas de projeter sur eux sa lumière.

III

9. S'il y a incontestablement une science de l'apologétique qui s'inspire de la doctrine catholique touchant l'accès à la foi et ses conditions intellectuelles, morales et surnaturelles, il faut aussi reconnaître à l'apologétique le caractère d'un art qui devra tenir compte, dans l'application des principes, des courants d'idées qui dominent à une époque et dans un milieu donné la plupart des esprits. A cet égard, l'apologiste devra être extrêmement soucieux de psychologie réelle et curieux de tous les documents qui peuvent exactement le renseigner sur les âmes vivantes, pour adapter sans cesse son action à leurs besoins constatés. Aussi bien doit-on considérer comme très précieux, pour ce que M. Rabeau nomme heureusement la préapologétique, l'étude consacrée par M. Chaix au mouvement des esprits *de Renan à Jacques Rivière.* L'étude de quelques penseurs représentatifs : Renan, Barrès, Gide, Bergson, Alain Fournier et Jacques Rivière, permet à l'auteur de mettre en lumière la courbe dessinée par le mouvement des esprits à partir de Renan jusqu'à ces dernières années. Tandis que, par la critique du dogme, l'épanouissement du dilettantisme chez Renan, le culte du moi chez Barrès, l'amoralisme d'un André Gide, les esprits abandonnent l'absolu et font l'expérience du relatif, l'inquiétude religieuse chez Jacques Rivière et Alain Fournier, sous les influences successives de Barrès et de Gide, puis de Claudel, marquent, malgré un échec partiel, le mouvement de retour vers l'absolu.

« Il y a dans notre être, si profondément troublé ou perverti qu'il soit, une aspiration que l'on peut suivre, un mouvement auquel il faut s'abandonner et qui nous contraindra à dépasser, si

nous demeurons sincères envers nous-mêmes, toutes les offres de l'expérience phénoménale, toutes les réalisations partielles dans le cadre d'une société incurablement déficiente, tout ce que la complexité de notre moi révèle à l'analyse la plus pénétrante et la plus aiguë. Ainsi naît en nous le sentiment de notre radicale insuffisance, la certitude de notre solitude — certitude féconde, car elle nous arrache aux illusions tenaces de l'amour-propre, car elle nous rappelle notre faiblesse et nous oblige à chercher un secours et un appui. Non que cet appel désespéré puisse susciter de lui-même la réponse que passionnément il désire ; mais, pour que la réponse soit comprise, pour que son sens ne nous échappe point, ne faut-il pas qu'elle nous trouve attentifs » (p. 185).

On reconnaîtra aisément dans ce schéma le thème d'une méthode d'immanence, laquelle n'exclura nullement, cela va sans dire, l'apologétique proprement dite consistant à établir par ses titres historiques la vérité divine du christianisme, mais laquelle préparera les esprits à comprendre et à accepter les preuves les plus éclatantes qui resteraient inefficaces sur certains esprits sans l'aveu préalable de leur radicale impuissance et le désir intense d'une vérité salutaire.

On pensera peut-être que ces considérations, grâce à Dieu, ne sont plus nouvelles. Mais ce qui est nouveau, c'est de les illustrer par l'étude des formes les plus subtiles de l'inquiétude au début du siècle. En parcourant, avec l'auteur pour guide, la correspondance de Jacques Rivière et d'Alain Fournier, on pénètre en « ces âmes cachées qu'enchante le spectacle de leur propre complexité et qui, fidèles à la profession de foi de « l'Homme libre », s'abandonnent sans résistance au démon de l'analyse », et « d'accepter de poser d'abord dans les termes qu'ils ont choisis les problèmes qui les préoccupent », ne sert qu'à rendre plus précieux l'aveu auquel leur sincérité les amène, à savoir que l'accord indispensable de nous-même avec nous-même « nous contraint sans cesse à nous dépasser, et que notre liberté n'est qu'un leurre, si nous ne nous élevons pas, par delà le temps où nos actes extérieurs se déroulent, dans un autre monde, auquel appartient déjà notre esprit » (pp. 186-187).

Ces brèves indications ne sauraient donner une idée suffisante de toutes les pensées contenues dans ce volume. A d'autres titres, mais pour des raisons analogues, nous ne pouvons que le conseil-

ler avec la même insistance que nous mettions, en notre chronique précédente, à recommander le livre de Marcel Schwob : *Moi, juif*. Pour les prêtres ou les apôtres laïcs qui sont appelés par leur ministère à traiter avec des esprits jeunes et cultivés, il est indispensable de n'en pas rester aux thèses abstraites et schématiques de nos manuels même les meilleurs, il faut prendre contact avec toutes les complexités réelles des âmes vivantes, ne serait-ce que pour mieux aboutir, après les avoir comprises plus pleinement, à les délivrer progressivement de leurs complexités mêmes pour les ramener, sans rien sacrifier de leur finesse, à la simplicité vigoureuse que le Christ réclame de ses disciples.

IV

10-11. Les Conférences de Notre-Dame du P. Pinard de la Boullaye, relatives à *Jésus et l'Histoire* et à *Jésus Messie*, ont été réunies en volumes. Le texte primitif a été par endroits complété. Des notes savantes ont été ajoutées à chaque conférence. Enfin un sommaire analytique termine chaque volume et permet de percevoir d'un coup d'œil la suite des développements et les progrès de la démonstration.

Les auditeurs du prédicateur de Notre-Dame, grâce à la T. S. F. et ses lecteurs sont si nombreux qu'il n'y a pas lieu de résumer ici ces deux volumes. Nous ne pouvons qu'engager ceux qui nous lisent à y revenir. Outre l'érudition immense et très sûre de l'auteur, ce qu'on appréciera dans ces pages, c'est avec leur netteté et leur vigueur, leur solidité. Celle-ci inspire une confiance d'autant plus entière, que le conférencier, loin de dissimuler ou de minimiser les difficultés et les positions de la critique négative, les met, au contraire, en pleine lumière, s'applique à les juger très impartialement sans rejeter aucune parcelle de vérité d'où qu'elle vienne. Sa démonstration est d'autant plus convaincante que, pour être pleine de vigueur, elle ne laisse pas d'être délicatement nuancée.

Pour la plupart, les problèmes abordés ne sont pas nouveaux, mais leur étude est renouvelée grâce à la science si exactement informée du conférencier, et à sa méthode très objective, où l'on ne sent aucun des artifices qui rendent quelquefois suspectes les démonstrations apologétiques. A cet égard, telle conférence, par exemple celle qui traite des « Christs païens », ou celle qui, trai-

tant du témoignage des prophètes, marque le contraste entre le messianisme juif et les prétendus messianismes païens, fournissent une mise au point sommaire, mais néanmoins précise, de nombre de questions jetées aujourd'hui dans le public des demi-savants par une vulgarisation hostile à la foi et susceptible d'égarer bien des esprits.

S'il y avait lieu de noter quelque indication de principe plus particulièrement importante, nous retiendrions volontiers la remarque faite par l'auteur dès sa première conférence sur la *Confusion de Babel*, et qui revient à maintes reprises dans les études suivantes, touchant le postulat rationaliste qui exclut *a priori* le miracle et la révélation et condamne dès lors avant tout examen, comme illusoire ou mensongère, toute affirmation qui les contient. Ce postulat, absolument gratuit et d'ailleurs faux, entraîne des procédés tout à fait arbitraires dans le traitement imposé aux documents et aboutit à des « reconstructions » éphémères qui se démolissent les unes les autres. On ne saurait trop insister sur cette constatation, car, avant de discuter dans le détail telle ou telle hypothèse, présentée souvent comme le dernier mot de la science historique, il convient d'en manifester d'abord le vice essentiel, dû à une fausse philosophie, et qui est le parti-pris d'éliminer le surnaturel, dût la réalité historique devenir inintelligible et les systèmes inventés cent fois plus difficiles à admettre que le miracle lui-même.

G. Brunhes.

Chronique de Théologie Dogmatique

1. JEAN DE SAINT-THOMAS, O. P., *Les dons du Saint-Esprit.* Editions du Cerf, Juvisy.
2. GERARDUS M. PARIS, O. P., *De donis Spiritus Sancti in genere.* Turin. Marietti. 6 livres ital.
3. JOSEPH BIARD, *Les dons du Saint-Esprit*, Aubanel fils aîné, Avignon.
4. J.-F. BONNEFOY, O. F. M., *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure.* Vrin, Paris. 30 francs.
5. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique : La Grâce*, par R. P. MULARD, O. P. Editions de la Revue des Jeunes. Paris. 11 francs.
6. R. P. J. BOVER, S. J., *Catéchisme populaire de la médiation universelle de la Bienheureuse Vierge Marie.* Ch. Beyaert, Bruges.
7. R. P. DE LA TAILLE, *S. J.*, *A propos d'un livre sur la Cène.* Rome, Gregorianum.
8. R. P. JUGIE, *A. A.*, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium.* Tome IV. — *Groeco-Russorum. De Novissimis. De Ecclesia.* Paris, Letouzey et Ané. 40 francs.

Depuis quelques années, depuis la guerre surtout, l'ascétique et plus encore la mystique, je veux dire les études sur ces deux matières, jouissent d'une grande faveur dans le public chrétien et même dans un cercle plus étendu. Il en est résulté des ouvrages historiques nombreux et volumineux sur nos écrivains spirituels du passé et, parmi ces historiens, des discussions et même de vraies batailles... de plume et d'encre, où l'esprit de charité, l'esprit chrétien, l'esprit simplement chrétien sans prétention à l'ascétisme ou au mysticisme n'a peut-être pas toujours tenu la première place. Il en est résulté des vies édifiantes et même déconcertantes de pieux personnages bien oubliés jusque-là et mis plus en évidence aujourd'hui qu'ils ne l'étaient de leur temps même. Il en est résulté des romans que l'on peut se permettre d'appeler, par opposition à d'autres, *preternaturalistes* : il en est résulté des éditions critiques ou populaires d'œuvres bien oubliées de nos vieux auteurs spirituels, et pour ces rééditions et les études doctrinales et historiques qui les encadrent, des revues toutes spéciales ont été lancées et ont trouvé par milliers les lecteurs qui les font vivre.

C'est à ce même mouvement que se rattachent aussi quelques livres de théologie scholastique ou positive, traitant des dons du Saint-Esprit, et qui s'imposent au début de cette nouvelle chronique dogmatique. Ce n'est pas sans un certain effroi que l'on entreprend d'en parler ; il est si facile, en ces matières particulièrement délicates, de mal saisir et de plus mal rendre encore la

pensée d'un auteur ; il est si facile, sans le soupçonner, de froisser quiconque écrit sur la mystique et surtout quiconque se fait ou se croit son disciple ; il est si difficile, en revanche, de se croire et d'avoir quelque compétence pour hasarder même une réserve sur ce qui pourtant ne satisfait pas complètement. Le remède sera de se condamner — autant que possible — à ne pas apprécier, à n'être que rapporteur. Même ainsi délimitée, pour être à la mesure de nos ambitions possibles, la tâche n'est pas facile et l'entreprise peut être une téméraire imprudence.

Quand on a parcouru ces volumes sur les dons du Saint-Esprit, on a l'impression d'avoir été en contact avec des auteurs qui ne parlent pas la même langue, même quand ils écrivent le même français. Les mots ont-ils pour tous le même sens ? les réalités que ces mots désignent sont-elles vraiment les mêmes ? Quand on essaie, en une vue récapitulative, de comparer les doctrines, on éprouve à peu près le même embarras qu'à faire des calculs avec des nombres empruntés à des systèmes de numération qui ne seraient pas les mêmes. Au moins, dans une Revue apologétique, sera-t-il permis de faire remarquer que cet embarras lui-même, et le malaise qui peut-être en résultera, peut avoir une réelle portée apologétique. Quand les théologiens parlent de N. S. J.-C., ou des Sacrements, ou de l'Eglise, si opposées que soient leurs écoles, il y a tout un fond sérieux de vérités sur lesquelles ils sont d'accord, c'est le donné révélé, le donné défini surtout, sur lequel viennent ensuite se greffer des systèmes divergents, mais qui reste comme une base inébranlable, un domaine incontesté. Il n'en va pas de même pour les dons du Saint-Esprit. Le donné révélé scripturaire est très limité, et plus encore imprécis et confus, et les définitions de l'Eglise, presques inexistantes en cette matière, n'en ont ni précisé ni élargi le contenu. Ce malaise qu'on éprouve en face des doctrines sur les dons du Saint-Esprit montre et fait sentir combien, même sur les autres points du christianisme, la foi serait difficile et chancelante si l'Eglise n'était là pour poser la base solide et les phares lumineux.

Sur les dons du Saint-Esprit, la *Revue apologétique* a reçu, depuis sa dernière chronique dogmatique, quatre volumes d'apparences, de dimensions et d'origines tout à fait diverses : trois se réclament de saint Thomas d'Aquin, le quatrième, le plus volumineux, se rattache à saint Bonaventure. Les trois ouvrages tho-

mistes portent exactement le même titre : les dons du Saint-Esprit ou *De donis Spiritus Sancti.* Le premier est la traduction d'un traité rédigé jadis en latin. Le deuxième est un traité didactique et scholastique en langue latine. Le troisième, en français, se réclame plutôt de la théologie positive.

1. La traduction est due à Mme Raïssa MARITAIN ; elle nous donne en français l'ouvrage avantageusement connu de Jean de Saint-Thomas, le grand thomiste du XVIIe siècle, sur les dons du Saint-Esprit. Vu du dehors, le livre est parfait : papier, impression, correction des épreuves, c'est non seulement impeccable, mais un chef-d'œuvre de librairie, et qui fait grandement honneur à l'éditeur, les Editions du Cerf, de Juvisy. La traduction n'était pas facile, nous dit dans sa préface le R. P. Garrigou-Lagrange, et il présente le livre de Mme Maritain comme n'étant pas une traduction servile, mais une œuvre dans laquelle la pensée de l'auteur ancien a été assimilée et fidèlement rendue dans le tour libre de la phrase française. Peut-être eût-il été possible de faire mieux encore, et de ne pas introduire dans la phrase française des mots qui n'ont de français que les apparences (*inviscière* en nous, *inviscération*... la foi *assentit*... etc.). Le R. P. plaide les circonstances atténuantes pour le mot *habitus*, qui n'a pas été traduit. On les lui accordera beaucoup plus volontiers qu'à certains autres mots à désinence française. Sauf dans le premier chapitre, la méthode est didactique et scholastique. L'auteur procède par thèses, objections, réponses, instances, réponses aux instances, *confirmations* (!), objections aux confirmations, suivies de nouvelles réponses, le tout entremêlé de temps à autre de réfutations de Suarez ou de Dom Scot. Sur ce point de la méthode suivie, la traduction simplifie quelquefois ce qu'il y a de vraiment complexe et touffu dans l'original. Il eût été mieux de le faire davantage encore, dès lors que la traduction n'est pas complètement calquée sur le texte. La doctrine du livre peut se ramener à deux parties : 1° les dons du Saint-Esprit en général, qui occupent les deux premiers et les trois derniers chapitres ; 2° les dons du Saint-Esprit en particulier, étudiés dans les quatre chapitres (3 à 6) qui forment le centre de l'ouvrage. Sur les dons en général, c'est la doctrine thomiste : les dons sont des habitus surnaturels, distincts des vertus infuses et de la grâce sanctifiante, avec lesquelles ils sont en connexion nécessaire. Les dons sont indispensables au sa-

lut pendant la vie présente et subsistent dans la gloire. Ils sont au nombre de sept, ni plus ni moins. Les dons disposent à suivre les inspirations divines. Les béatitudes, bien que le nombre en soit légèrement différent, ne sont que les actes des dons. L'étude plus développée et plus personnelle sur les dons en particulier amène l'auteur à en faire deux groupes : quatre sont en fonction des facultés cognitives, trois se rattachent aux facultés appétitive. Cette seconde partie du livre me paraît mériter plus que le reste de retenir l'attention du lecteur qui veut compléter les connaissances acquises dans l'étude de la Somme.

2. L'ouvrage, beaucoup moins volumineux, du R. P. Gérard Paris, préfacé comme le précédent par le R. P. Garrigou-Lagrange, se donne pour une dissertation : *ad mentem S. Thomae Aquinatis, dissertatio de Donis Spiritus Sancti in genere*. En somme, c'est un traité surtout scholastique, sans omission pourtant des preuves scripturaires et patristiques. Sur les dons du Saint-Esprit en général, sur leur nature, leur rôle, leur nombre, leur nécessité ici-bas, leur survivance dans le ciel, nous trouvons la même doctrine que dans Jean de S. Thomas, la doctrine thomiste pure. Sans entreprendre une étude à part sur chacun des dons en particulier, l'auteur en parle pourtant, surtout à propos de leur nécessité, et ce qu'il en dit, sans être en opposition avec Jean de S. Thomas, paraît pourtant inspiré par des considérations d'un autre ordre. Quatre de ces dons se rapportent directement à la vie active, et trois directement à la contemplation infuse. La doctrine du R. P. Gérard Paris, comme d'ailleurs celle que nous rencontrerons bientôt dans l'ouvrage de l'abbé Biard, sur la nature, l'origine et le rôle des dons du Saint-Esprit, incline tout naturellement du côté du R. P. Garrigou-Lagrange et de l'abbé Saudreau dans les discussions ascético-mystiques pour ou contre la contemplation infuse terme normal de toute vie pleinement chrétienne. L'opinion adverse me paraît, au contraire, devoir trouver un appui dans la doctrine suarézienne explicitement rejetée par le R. P. Paris comme par l'abbé Biard et, au XVIIe siècle, par Jean de Saint-Thomas.

3. Le volume de M. l'abbé Joseph Biard est, quand à la forme et quant à la méthode, beaucoup moins scholastique. Ce n'est ni un livre latin, ni un livre traduit du latin. Il est écrit et pensé en

français. La première partie de l'ouvrage, qui en comporte deux, étudie les dons du Saint-Esprit d'après saint Thomas. L'auteur expose, complète et au besoin — il ne s'en cache pas — corrige où essaie de corriger la pensée de saint Thomas, dont il a trouvé dans le P. Billot le meilleur interprète jusqu'à ce jour, ou celui qu'il a cru le meilleur. Avec ces deux maîtres, comme d'ailleurs les deux auteurs déjà recensés, il voit dans les dons du Saint-Esprit des habitus surnaturels permanents, ordinaires, et qui font partie, comme la grâce sanctifiante et les vertus infuses, du mécanisme normal de la vie surnaturelle dans le chrétien. Vertus et dons se ressemblent donc, mais sans se confondre. Les vertus infuses sont des habitus qui dépendent d'une impulsion *intérieure*, la raison éclairée par la foi. Les dons, eux, sont sous la dépendance d'impulsions *extérieures* de l'Esprit-Saint. Les vertus même infuses sont des habitudes de docilité à la raison. Les dons, habitudes créées elles aussi, nous rendent dociles aux motions qui viennent directement de Dieu. Vertus et dons sont mis par Dieu dans l'âme, avec la grâce sanctifiante, pour y demeurer. Mais, par les vertus infuses, le chrétien fait des actes bons et méritoires demandés par la raison surnaturellement illuminée, tandis que par les dons il est incliné à faire des actes — souvent les mêmes — sous l'impulsion du Saint-Esprit. Le don, c'est la voile au secours du rameur, et la rame serait la vertu. Dons et vertus se complètent sans s'identifier. Les actes qui découlent des uns et des autres ne sauraient s'opposer et souvent ne se distinguent même pas. Le Saint-Esprit peut pourtant pousser plus loin que ne le feraient seules la foi et les vertus infuses. Jusqu'ici l'auteur parle comme tous les thomistes. Ce qu'il emprunte plus spécialement au R. P. Billot, c'est l'assimilation des dons du Saint-Esprit à des instincts surnaturels. Vertus et dons ne sont pas du même domaine. Les vertus acquises ou infuses sont dans le domaine surnaturel du libre arbitre. Les dons sont d'un autre domaine, le domaine des instincts surnaturels. Toute cette comparaison est ce qu'il y a de plus neuf et de plus personnel dans la première partie de l'ouvrage. Le R. P. Billot fournit à l'abbé Biard un point de départ, une idée maîtresse, dont il tire un parti nouveau qui dépasse et peut-être prolonge ce qui se trouve dans le R. P. Jésuite. Sur le rôle des dons du Saint-Esprit, sur leur intime union avec la Charité, sur leur nécessité pour la vie chrétienne, sur leur durée dans

le ciel, nous retrouvons sous la plume de l'abbé Biard ce que nous avions vu dans les deux précédents auteurs et ce que disent communément les thomistes. Là où il s'écarte d'eux et de saint Thomas, et même du R. P. Billot, c'est dans ce qu'il dit du nombre des dons du Saint-Esprit. Il n'y aurait pas, d'après lui, sept dons distincts, sept habitudes infuses ayant chacune son objet propre et une entité particulière. Le nombre sept exprimerait l'infinie variété des formes qui peuvent révéler les dons, ou même, si j'ai bien saisi, le don du Saint-Esprit. Il en serait du « Sacrum septenarium » comme de l'unique lumière des sept couleurs de l'arc-en-ciel ! On ne voit pas pourquoi il faudrait s'écarter de l'usage commun de dire qu'il y a sept couleurs de l'arc-en-ciel, mais on sait que ces sept couleurs renferment un nombre illimité de teintes, qui passent insensiblement de l'une à l'autre, et qu'elles décomposent et recomposent en prisme la lumière blanche. De plus, chacune d'elles est considérée comme composée de plusieurs de ses voisines, et enfin il est peut-être impossible de les définir une à une par genre prochain et différence spécifique. Ce serait s'écarter de leur véritable notion que de les *contradistinguer !* N'est-ce pas ce qu'a fait S. Thomas et tous ceux qui l'ont imité en définissant chacun des dons du Septénaire sacré ? » (p. 75.)

Sur les fruits, les béatitudes, les charismes et grâces *gratis datae*, nous trouvons dans l'étude de M. Biard sur S. Thomas la Doctrine traditionnelle de l'Ecole.

Les béatitudes et les fruits ne sont pas des habitudes permanentes, mais des actes, les actes des dons et les délectations qu'on en retire quand on les laisse remplir leur rôle. Fruits et béatitudes, d'ailleurs, ne se distinguent pas comme les différentes espèces d'un genre, ce sont plutôt des variétés dans une même espèce : actes des dons. Fruits et béatitudes sont transitoires. Sans passer eux-mêmes, les dons donnent les fruits qui passent. Fruits et béatitudes résultent des dons en exercice et sont peut-être même ces dons en exercice. Incidemment, cette étude sur les dons d'après S. Thomas traite des charismes qui sont aussi des dons surnaturels, mais d'un tout autre ordre, et qui ne sont pas des éléments de l'organisme essentiel à chaque chrétien. Dons et vertus, fruits et béatitudes sont pour l'individu. Les charismes, eux, sont pour le bien de la communauté. Ils ne sont pas ordonnés à des actes personnellement méritoires. Ils visent des actes extérieurs qui

peuvent n'avoir aucun mérite pour celui qui les pose, tout en étant utiles voire même nécessaires à la collectivité chrétienne. Ils ne sont pas élément essentiel de l'organisme surnaturel individuel, ils sont élément essentiel du corps mystique du Christ auquel ils servent. Dons et charismes, bien que désignés souvent dans saint Thomas comme dans saint Paul par le même mot, sont, comme on le voit, des réalités tout à fait différentes. Toute cette étude de M. Biard sur les dons du Saint-Esprit d'après S. Thomas nous ouvre des aperçus plus riches d'actualité que la traduction de Raïssa Maritain ou la dissertation du R. P. Gérard Paris. C'est pourtant, je pense, à Jean de Saint-Thomas et à son jeune confrère en religion qu'iront les préférences des thomistes stricts ou purs thomistes.

La seconde et plus longue, et je ne veux pas dire plus neuve (car toutes les deux sont neuves) partie du volume de M. Biard étudie les dons, fruits, béatitudes et charismes d'après saint Paul. On aurait tort de s'imaginer que les deux parties ne sont que juxtaposées et reliées uniquement par l'identité du titre et de l'objet. Prenant tour à tour chacune des Epîtres de saint Paul, s'arrêtant plus longuement à l'Epître aux Romains, l'auteur veut montrer que l'exégèse des textes de l'Apôtre, débarrassée de toute préoccupation *a priori*, aboutit en somme à nous y faire déjà trouver les lignes essentielles de la doctrine sur l'instinct surnaturel, l'instinct chrétien, l'instinct du Saint-Esprit qu'il nous a présenté dans la première étude, à la suite (et un peu en marge peut-être ?) de saint Thomas et du R. P. Billot, comme l'élément capital de la vie chrétienne. S'il a parlé dans la première partie de quelques timidités de saint Thomas qu'il a cru devoir suppléer, il veut nous montrer dans la seconde qu'une connaissance approfondie de la doctrine paulinienne ne pouvait que l'y autoriser.

4. Les trois ouvrages dont il vient d'être parlé se réclament de saint Thomas. Le R. P. Jean-François Bonnefoy, un frère mineur, nous expose la doctrine de son Père, saint Bonaventure, sur le Saint-Esprit et ses dons. Son livre est beaucoup plus volumineux que chacun des trois autres, et son étude a plus d'ampleur. Avant de nous parler des dons du Saint-Esprit, il résume à grands traits la doctrine de saint Bonaventure sur le Saint-Esprit lui-même ; le Don Increé, en dehors duquel ne se pourraient comprendre les dons créés. Et toute cette première partie n'est en somme qu'une

vue synthétique des idées bonaventuriennes sur la Trinité. Il y a trois personnes en Dieu. Pour saint Bonaventure, c'est évidemment de la foi qu'il l'apprend, c'est seulement par la foi qu'il le sait, mais c'est la raison qui l'explique et le fait comprendre, comme elle explique que la deuxième personne soit le Verbe, exemplaire de toute créature réelle ou possible, et que la troisième soit le Don incréé de l'amour incréé, modèle de tout don divin éternellement possible ou réalisé dans le temps, de même qu'elle explique enfin que le Don divin procède et ne peut que procéder tout à la fois du Père et du Fils. Le point de départ de cette explication bonaventurienne se trouve dans les principes du *Pseudo Denys*, transmis au docteur séraphique par Richard de Saint-Victor et Alexandre de Halès : le bien tend à se répandre, et du bien parfait ne procède que du parfait. Dieu l'être parfait se répand de deux façons : par voie de nature ou de génération, et par voie de volonté libre ou de don. La génération aboutit à la personne du Verbe, exemplaire éternel de tout ce qui peut être ; la libéralité divine aboutit au Don incréé, à l'esprit d'amour, prototype éternel de toute donation à venir, de toute donation qui se réalisera dans le temps ; et c'est la Trinité ; et avec cette explication nous voici, bien que saint Bonaventure soit par ailleurs un augustinien, bien loin de la Trinité d'après saint Augustin, dont s'inspire davantage la doctrine trinitaire de saint Thomas.

Après le Don Incréé, le don créé. C'est l'objet de la deuxième partie du livre. Le don créé, c'est tout l'organisme surnaturel qu'au Baptême nous avons reçu de Dieu. Il est composé de trois séries de dons partiels, de trois septénaires qui sont les ramifications de la grâce sanctifiante et avec elle constituent les grâces *gratum facientes*. Ces trois séries renferment des dons permanents, des habitudes qui durent. Elles s'opposent aux grâces *gratis datae* qui renferment tous les autres dons surnaturels parmi lesquels il faut ranger les grâces actuelles, et qui sont à des degrés divers transitoires. Les facultés surnaturelles permanentes dans lesquelles se ramifie la grâce sanctifiante sont de trois ordres : les sept *vertus* infuses, par lesquelles s'accomplissent les actes surnaturels les plus rudimentaires, ceux sans lesquels il n'y aurait pas de vie ; les sept *dons* du Saint-Esprit, qui manifestent une certaine exubérance de vie surnaturelle, une certaine souplesse surnaturelle dans l'intelligence et la volonté, ils sont les instruments

d'une perfection moyenne, mais déjà d'une réelle perfection ; enfin les sept *béatitudes*, par lesquelles s'accomplissent des actes surnaturels aussi parfaits que possible, les actes les plus élevés, les actes derniers si l'on peut dire de toute la vie surnaturelle. Vertus et dons ne se différencient pas, comme dans saint Thomas, par les impulsions d'origine diverse qui les mettraient en branle. C'est leur objet et leur fin qui les distinguent. Les vertus font accomplir les actes prescrits et visent à l'accomplissement des commandements ; les dons font accomplir des actes surérogatoires, et visent à l'accomplissement des conseils ; les vertus sont un instrument de vie chrétienne, les dons un instrument de vie parfaite. Dons et béatitudes ne sont pas dans le rapport d'habitudes qui durent et d'actes qui passent, comme dans saint Thomas. Dons et béatitudes sont deux séries distinctes et inégalement parfaites de puissances ou habitudes surnaturelles. Autre différence encore : pour saint Thomas, la grâce sanctifiante affecte directement la substance de l'âme, les vertus et les dons s'insèrent au contraire sur les puissances intelligence et volonté. Pour saint Bonaventure, la grâce sanctifiante et ses trois septénaires s'attachent au libre arbitre, intelligence et volonté non séparées. La survie dans le ciel des vertus, des dons et des béatitudes dont l'activité se trouve d'ailleurs nécessairement transformée est peut-être avec le nombre sept strictement compris pour les dons, le seul point où saint Bonaventure et saint Thomas se trouvent d'accord.

La troisième partie du livre, consacrée à l'étude de chacun des dons pris à part, de sa nature, de son objet, de son rôle ici-bas et au ciel, de ses rapports avec les vertus infuses et la Charité, avec la contemplation sur terre et la vision béatifique au ciel, est la partie où l'on sent le mieux combien en ces matières les théologiens d'autrefois, plus encore que ceux d'aujourd'hui, se servent des mêmes mots pour désigner des réalités très diverses. Je n'essayerai pas d'analyser toute cette troisième partie, ne rêvant aucunement de dispenser les lecteurs de la *Revue apologétique* d'être aussi les lecteurs du R. P. Bonnefoy et surtout de saint Bonaventure. Je me contenterai de signaler comme particulièrement intéressant ce qui est dit du don de crainte, qui s'exerce non seulement au début, mais même dans les phases les plus élevées de la vie spirituelle ; ce qui est dit du don de conseil et du besoin qu'on a toujours de chercher à être bien conseillé même et surtout quand

on est au pinacle ; ce que dit saint Bonaventure et son commentateur moderne des bons et des mauvais directeurs d'âmes. Ce que dit le docteur séraphique du rôle de chacun de ces dons dans la vision béatifique est sinon toujours convaincant, du moins toujours ingénieux, comme sont ingénieux et un peu factices les tableaux synthétiques de l'appendice, surtout le second, qui nous donne en six colonnes les rapports des sept dons avec les sept demandes du *Pater*, avec les actes des facultés, avec les sept péchés capitaux, avec les sept vertus infuses et les sept béatitudes. Avec un peu de bonne volonté, il eût pu trouver peut-être une septième colonne aussi justifiée que certaines des autres, et le tableau eût été plus achevé et plus parfait. Cette étude du R. P. Jean-François Bonnefoy a valu à son auteur le grade de docteur devant la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Toulouse. Garantie sérieuse de sa parfaite orthodoxie et de sa réelle valeur scientifique. Bien que traitant de la théologie la plus élevée, elle paraît sous le n° 10 dans la série des Etudes de *Philosophie médiévale* dirigée par M. Gilson. Confirmation s'il en était besoin de sa valeur historique. Peut-être sa présence en cette collection philosophique explique-t-elle que l'imprimatur n'ait pas été demandé.

*
* *

Aux dons du Saint-Esprit se rattache très étroitement la grâce sous toutes ses formes. De la grâce elle-même et des causes qui la méritent, l'obtiennent ou la produisent, peu de chose à dire en cette chronique. Sur ces matières de la Grâce, de l'Incarnation, de la Rédemption et des Sacrements, peu d'ouvrages sont adressés à la *Revue apologétique*, bien que, si l'on en croit les catalogues de librairie, de très intéressants et très importants aient dû avoir été composés Peut-être en les annonçant un peu trop tôt les catalogues veulent-ils les faire désirer et mieux accueillir, et n'est-ce que partie remise pour le chroniqueur et ses lecteurs.

Sur toutes ces matières capitales, depuis la dernière chronique dogmatique, trois opuscules seulement sont à signaler :

La Grâce, du R. P. Mulard ;

Le Catéchisme populaire de Marie Médiatrice, par le R. P. Bover ;

Et quelques pages du R. P. de la Taille : *A propos d'une livre sur la Cène.*

5. Les lecteurs de la *Revue apologétique* connaissent, pour en avoir vu déjà plusieurs volumes aux couleurs diverses, la traduction de la Somme Théologique de saint Thomas, en cours de publication aux éditions de la Revue des Jeunes. On connaît l'idée générale et le plan qui se retrouve dans chacun des jolis volumes de la collection. Le tome que nous avons à présenter aujourd'hui, bien que paraissant dans la série verte (*Ia IIae*), est un volume de dogme. Il a pour titre : *la Grâce*, pour sous-titre (*Ia II ae q.* 109-114) et pour auteur le R. P. Mulard. Il n'est pas des plus volumineux, 344 p., alors que d'autres en ont une bonne centaine de plus. On aurait tort d'en conclure qu'il n'est pas des meilleurs. Chef-d'œuvre d'édition... comme les autres. Chef-d'œuvre de traduction. Quoique serrée de près, la traduction se présente bien et se comprend facilement. Quelques mots ajoutés par-ci, par-là, sans la transformer en glose, rendent plus facile de saisir la pensée de Thomas. La traduction est complète ou à peu près. Un tout petit nombre de *videtur quod* du texte latin ne sont pas montés à la traduction. Les notes explicatives qui, au nombre de cent quatre occupent une cinquantaine de pages à la fin du volume, ajoutent aussi beaucoup à l'intérêt du livre. Quelques-unes sont d'ordre théologique, la plupart d'ordre historique. Elles donnent la clef des allusions de saint Thomas à des erreurs ou opinions qu'il réfute, ou bien elles montrent les rapports de la pensée de saint Thomas avec les erreurs pélagiennes ou semi-pélagiennes, ou avec les enseignements du Concile d'Orange qu'il connaissait, ou encore avec les erreurs de Luther et de Baïus que d'avance il avait sapées par la base, ou avec les définitions de Trente, que sa Somme a plus d'une fois inspirées. Plusieurs de ces notes explicatives seraient à prendre en considération si l'on voulait revenir une fois encore sur les luttes entre thomistes et molinistes. La note 22 intéressera ceux qui voudraient approfondir la nature de la puissance obédientielle. Les notes 92 et 93 donneront courage à ceux que préoccupe la question du mérite. Les trente pages de notes doctrinales thomistes, qui terminent le volume, ne me paraissent pas dépasser, à peine même égaler en intérêt, les cinquante pages de notes simplement explicatives qui les précèdent.

6. Le *Petit Catéchisme populaire* du R. P. Boyer a été entrepris à la demande du Cardinal Mercier, qui ne put en approuver

que le plan, après en avoir suggéré l'idée générale et la méthode. Du même auteur, le P. Bover, la *Revue* a signalé jadis une étude de théologie positive sur la même matière. Elle crut même devoir la donner comme un modèle du genre. Le catéchisme n'en est pas et ne saurait en être la reproduction ou la traduction. Bien qu'il soit tout aussi savant, la forme en est plus élémentaire et plus populaire, sans l'être à l'excès.

En deux parties, le catéchisme renferme cinq leçons. Chacune est composée de demandes et réponses enchaînées dans un ordre logique parfait. La doctrine exposée dans des réponses quelquefois un peu longues et un peu compliquées pour un catéchisme, s'efforce de n'être pas au-dessus de la portée de quiconque a compris les questions. Je ne lui reprocherai pas d'être trop appuyée sur l'Ecriture et les Pères. Peut-être pourrait-on trouver qu'elle l'est trop savamment.

Médiatrice entre Dieu et les hommes.
Médiatrice universelle.
Coopération de Marie à l'œuvre de la Rédemption.
Intercession actuelle de Marie dans les Cieux.
Maternité spirituelle de Marie.
Tels sont les titres des cinq leçons.

Les deux premières composent la Ire Partie, dont un accident de mise en page a dû faire tomber le titre qui devait être, je pense : « Existence et qualités de la médiation ».

La IIe Partie, sous le titre « Médiatrice universelle et particulière », étudie en fait l'objet et les actes de la médiation de Marie. Le Catéchisme proprement dit est suivi de vingt-cinq pages d'appendices historique et ascétique. Sans revêtir la forme catéchistique de questions et réponses et tout en se donnant pour plus didactiques, peut-être sont-elles tout aussi faciles à comprendre. Elles me satisfont davantage.

7. Il n'est pas un lecteur de la *Revue apologétique* qui ne connaisse les idées du R. P. de la Taille sur les rapports de la Cène et de la Croix. L'oblation du Christ à la Cène ne se distingue pas réellement de son sacrifice sur la Croix, comme un sacrifice complet d'un autre sacrifice complet. La Cène et la Croix s'unissent pour ne former qu'un sacrifice. La Cène prépare la Croix ; la Cène commence par l'oblation le sacrifice qui s'achève au Calvaire par l'immolation. Le sacrifice de la Cène et celui de la Croix ne font

ensemble qu'un seul et même sacrifice. C'est comme une liturgie unique en deux parties aussi nécessaires l'une que l'autre. Cette doctrine, exposée jadis dans le *Mysterium Fidei* (thèses 3 à 9) et reprise dans un article du *Gregorianum* en 1928, avec la préoccupation de lui trouver des précurseurs plutôt que de la développer de nouveau, a été attaquée et maltraitée par un confrère du P. de la Taille, le R. P. Manuel ALONSO, professeur à l'Université de Camillas, dans un volume intitulé *le Sacrifice Eucharistique de la Cène du Seigneur*... Le R. P. de la Taille se défend dans un second article du *Gregoriarum* dont nous avons aujourd'hui le tiré à part : *A propos d'un livre sur la Cène*, réponse sérieuse, irénique et savante à des attaques qui manqueraient au moins de l'une de ces trois qualités. Le P. de la Taille étudie dix auteurs du XVIe au XIXe siècle, dont s'était prévalu le P. Alonso. Il reconnaît que l'un des dix Canisius est plus près de la théorie du P. Alonso que de la sienne. Il montre qu'il avait droit, en toute justice et vérité, à se prévaloir de l'autorité des neuf autres : Maldonat, du Hamel, Habert, Bérulle, Castelli, Scheeben, Manning, Eustache du Bellay évêque de Paris, et Berthold de Purstinger évêque de Chiemsee. La discussion des textes, en nous permettant de saisir la pensée de ces différents auteurs, n'est pas sans jeter une bienfaisante lumière sur le fond même du débat. Elle amène le P. de la Taille à une conclusion intéressante pour la théologie : « Il y a une chose que le R. P. Alonso ne pourra jamais empêcher d'être évidente et certaine, c'est que tant avant et après le Concile de Trente, qu'au Concile lui-même, quantité de théologiens ont conjugué Cène et Croix en un sacrifice unique... (Depuis le Concile), à côté de ceux qui divisaient et séparaient, il y a eu en nombre imposant ceux qui les réduisaient à l'unité d'un sacrifice complet et total... » Et encore « ce qu'on ne trouvera jamais à cette date (vers 1555) chez aucun théologien, c'est l'idée de démontrer le sacrifice de la Messe contre Luther par un état amoindri du corps du Christ ». C'est là une idée inventée au XVIIe siècle, un siècle après Luther et après le Concile, et c'est l'idée que le P. Alonso veut rajeunir. S'il peut se réclamer d'une tradition qui remonte au XVIIe siècle (pas le grand siècle en théologie !) la doctrine du P. de la Taille peut se réclamer d'une tradition plus ancienne, et qui, éclipsée peut-être depuis, n'a jamais cessé d'avoir des représentants. Une fois de plus, rompre avec une tradition du XIXe ou du XVIIe siècle peut

être nécessaire pour rentrer dans la ligne de la grande et vraie tradition.

***

8. C'est la conclusion qui ressort aussi, et que nos frères séparés d'Orient auraient tout avantage à tirer du dernier volume dont il nous reste à parler, du tome IV de l'excellent ouvrage du P. JUGIE : *La théologie dogmatique des chrétiens d'Orient*. Il expose la doctrine des Gréco-Russes sur les fins dernières et sur l'Eglise.

Le *De novissimis* occupe à peine le tiers du volume. C'est un des points sur lesquels les Grecs ont été au cours des âges et sont encore aujourd'hui le plus divisés. Après avoir indiqué les doctrines sur lesquelles Grecs et Russes dits orthodoxes sont d'accord entre eux et avec nous, il consacre cinq chapitres à étudier leurs divergences entre eux et avec nous : divergences relatives à la mort et au jugement particulier, simplement rejeté ou admis et présenté sous des jours assez divers ; divergences sur l'état des âmes entre la mort et le jugement général ; divergences sur l'efficacité de la prière pour les morts, pour les âmes qui n'ont pas encore été jugées, ou pour les âmes déjà fixées par le jugement dans la gloire ou dans la damnation ; divergences sur la fin et la transformation du monde et sur la résurrection des corps ; divergences enfin sur le sort des élus et des damnés. Le second chapitre, sur l'état des âmes après la mort et avant le jugement général, est de beaucoup le plus long, le plus important et le plus instructif. C'est là que se trouve toute la théologie, ou plutôt toutes les théologies, ou plus exactement encore toutes les affirmations dispersées et souvent mal cohérentes sur le Purgatoire. L'exposé des doctrines actuelles et de leurs attaches dans le passé amène le R. P. à nous remettre en face de textes liturgiques très anciens et de textes de Pères antérieurs au schisme et honorés comme saints dans l'Eglise romaine, et que des théologiens de chez nous pourraient avoir du mal à mettre d'accord avec leurs thèses. L'impression qui reste, c'est qu'à côté des points de doctrine définis ou vraiment certains, et qui sont en somme peu nombreux, une foule de questions sur le Purgatoire restent posées. Les réponses qu'y font les Byzantins et les Russes peuvent nous ouvrir à nous, catholiques, des perspectives qu'il serait avantageux d'explorer. Ce traité ne mérite aucune-

ment le reproche fait jadis à celui des Sacrements de nous exposer à voir trop à travers la théologie catholique les doctrines des dissidents. L'auteur ne s'est pas astreint à suivre un ordre qui paraisse lui être imposé par sa foi, comme il pouvait sembler l'avoir fait pour les Sacrements. Pour ce volume, comme pour le précédent, le R. P. a eu le grand mérite de relever péniblement et après de longues et difficiles recherches dans mille ouvrages et articles, ainsi que dans les divers catéchismes et recueils analogues, les affirmations quelquefois incohérentes qui s'y trouvent dispersées et qu'il intitule théologie des Orientaux, nom qui pourrait, à tort et contre sa pensée, induire à croire qu'ils ont une théologie quelque peu analogue à la nôtre.

Le traité de l'Eglise occupe le reste du volume, c'est-à-dire largement les deux tiers. Ce n'est pas un traité purement doctrinal et spéculatif comme les autres. En même temps qu'il expose ou inventorie les doctrines, l'auteur fait de l'histoire. Il ne nous dit pas seulement ce que les Gréco-Russes pensent de l'Eglise, il nous montre ce qu'est leur Eglise, et ce qu'est leur Eglise ne répond pas toujours à ce qu'elle devrait être d'après les doctrines de leurs théologiens. Neuf chapitres se partagent le traité. Le premier est entièrement historique : ce qu'est aujourd'hui l'Eglise grecque, ou plutôt ce que sont les diverses Eglises orthodoxes ou byzantines. C'est l'autocéphalisme synodal des Eglises en fait juxtaposées, en théorie soumises à une même autorité, le Concile œcuménique toujours à venir et toujours irréalisable. Dans chaque Eglise, à côté d'un personnage souvent honorifique, un synode ou conseil, diversement composé suivant les temps et les lieux, et dont dispose la plupart du temps le pouvoir civil.

Le deuxième chapitre, historique et doctrinal tout à la fois, étudie les noms et définitions des Eglises orthodoxes. A signaler la définition de l'Eglise par Khomiakov, au XIX[e] siècle, dont certains éléments, venus du protestantisme libéral, se retrouvent dans le modernisme même français. Cette notion assez imprécise devait avoir une grande influence à la fin du XIX[e] siècle sur les écrivains russes, et méritait à ce titre une mention particulière.

Le troisième chapitre donne les réponses à cette question : La véritable Eglise de Jésus-Christ, celle à laquelle il faut appartenir pour être sauvé, l'Eglise dans laquelle en entre par le Bap-

tème et par la profession de la vraie foi, l'Eglise dont on sort par la profession de l'hérésie est-elle concentrée tout entière dans l'autocéphalisme synodal ou bien le déborde-t-elle ? s'étend-elle jusque sur l'Occident, et tout particulièrement l'Eglise romaine en fait-elle partie ? La première opinion identifiant l'autocéphalisme et l'Eglise du Christ, fut longtemps à peu près commune parmi les schismatiques orthodoxes. La seconde, qui fait déborder au dehors l'Eglise du Christ, a aujourd'hui de nombreux partisans, bien que la première soit restée la plus répandue.

Beaucoup plus développés, les chapitre IV, VII et VIII exposent les doctrines sur la primauté de saint Pierre et de l'évêque de Rome, sur l'infaillibilité du magistère ecclésiastique, et sur les notes et propriétés de l'Eglise du Christ : doctrine de la dyarchie ou des deux primats, l'un pour l'Orient, l'autre pour l'Occident, doctrines de la pentarchie et de la tétrarchie, ou des quatre ou cinq primats indépendants, mais en communion nécessaire : puis la doctrine de la primauté unique de saint Pierre, passant de l'évêque de Rome à celui de Constantinople. Toutes ces théories, et d'autres encore, le R. P. Jugie les expose, en montrant les attitudes prises au cours des âges par les écrivains gréco-russes théologiens, canonistes ou exégètes, pour ou contre la primauté de saint Pierre, pour ou contre la primauté de ses successeurs ou prétendus successeurs La primauté de saint Pierre a été longtemps acceptée et se trouve affirmée dans plus d'un texte liturgique encore en usage. Beaucoup de ceux qui l'acceptent la considèrent comme personnelle et ne professent pas qu'elle ait dû passer à des héritiers. Elle n'a jamais été niée avant le XIIe siècle, où des dissidents, préoccupés du parti que les papistes en tiraient essayèrent de prouver par les Ecritures la parfaite égalité de tous les Apôtres. Les discussions de Nicétas de Nicomédie et Anselme de Hovelberg, au milieu du XIIe siècle, sont à ce point de vue particulièrement intéressantes. A partir du XIIe siècle, la primauté de saint Pierre eut toujours des adversaires, jusqu'à ce qu'au XVIe siècle sa négation devînt la doctrine presque commune, sans que pour cela les allusions qu'elle y fait aient toutes disparu de la liturgie. Bien que plus communément niée que la primauté de saint Pierre, celle de l'évêque de Rome n'a pas occupé avant le XVe siècle la première place dans les discussions entre Byzantins et Romains, et si l'in-

faillibilité du Pape était niée par tous il était bien loin d'en être de même pour sa primauté. Il est curieux de constater que la liturgie encore en usage aujourd'hui est pleine d'allusions à la primauté d'origine divine de l'Evêque de Rome. Non seulement on y honore comme saints plusieurs de ses défenseurs les plus intrépides : Maxime le Confesseur, Théodore Studite, S. Léon, sant Grégoire le Grand, mais les textes liturgiques eux-mêmes sont d'irrécusables témoins de la croyance à la primauté des Papes, héritiers de saint Pierre et bénéficiaires des promesses de Jésus-Christ.

Aussi importante que la question de la primauté, celle de l'infaillibilité. Les dissidents orthodoxes affirment tous aujourd'hui l'infaillibilité du magistère ecclésiastique, et à part Khomiakov et ses disciples, qui subordonnent l'infaillibilité à la sainteté et la mettent plutôt dans le corps des fidèles que dans la hiérarchie, ils en donnent à peu près la vraie notion, moins approfondie pourtant que chez nos théologiens catholiques. Pour eux, comme pour nous, l'objet de l'infaillibilité est d'abord et surtout la vérité révélée et secondairement les vérités connexes. Plus généralement ils rejettent toute idée d'un développement dogmatique sauvegardé par le magistère infaillible. L'idée d'un développement dogmatique par le passage de l'implicite à l'explicite a pourtant trouvé chez eux quelques partisans. Il en est même ces derniers temps, surtout en Russie, parmi les écrivains laïcs, qui, sous l'influence de Tolstoï, sont allés jusqu'au modernisme, tel surtout Mereghovskii. La doctrine classique, chez les orthodoxes, est que l'infaillibilité réside dans l'Eglise enseignante et spécialement dans le Concile. Depuis le XVIIIe siècle pourtant, une doctrine en sens opposé s'est fait jour, qui place l'infaillibilité dans l'Eglise enseignée, qui plus d'une fois se serait opposée aux fantaisies novatrices des évêques et des patriarches. Khomiakov, au XIXe siècle, lui a donné un regain de vigueur. Tous s'entendent pour refuser au Pape l'infaillibilité. Pour eux, la doctrine du Vatican est un scandale, un danger pour la foi, en même temps qu'un défi pour le bon sens. Il s'est trouvé quelques théologiens gréco-russes pour attribuer l'infaillibilité aux quatre patriarches d'Orient pris collectivement, et même, sinon aux Patriarches de Constantinople pris individuellement, du moins au siège lui-même à l'exemple de ce que certains

gallicans faisaient chez nous pour le siège de Rome, infaillible à leur avis, sans que pour cela chaque pape le fût. C'est surtout dans le Concile que réside l'infaillibilité, mais sur sa constitution, sa convocation, sa présidence, sa manière de travailler, sur sa possibilité pratique pour l'avenir, Gréco-Russes sont loin d'être d'accord. Disons même que, à côté du Concile, toujours problématique, il y a l'enseignement ordinaire du magistère ecclésiastique et divers procédés pour suppléer, croient-ils, le Concile. En somme, le grand mal et le grand malheur des Orientaux dits orthodoxes, c'est de manquer d'une autorité doctrinale à la fois infaillible et capable de s'imposer. Cette autorité, ils l'ont eue jadis, avant leur schisme au temps des sept Conciles, et c'est ce qui leur assure aujourd'hui encore la possession d'un domaine dogmatique précieux, mais ils ne l'ont plus depuis longtemps, et c'est pourquoi le dogme qu'ils possèdent est resté fermé à tout progrès et à tout développement sur tous les points où des définitions ne sont intervenues chez nous que depuis le IXe siècle : Eglise, sacrements, conditions d'un Conseil œcuménique, infaillibilité de saint Pierre et de ses successeurs. Le chapitre sur les notes, sur leur nombre, leur nature et la manière de les utiliser n'est ni moins intéressant ni moins riche en conclusions apologétiques, et une fois encore ils nous remettent en présence de Khomiakov et de l'intéressante théorie qu'il prête aux Apôtres slaves Cyrille et Méthode sur l'unité dans la pluralité qui serait la note et la marque essentielle de l'Eglise du Christ et ne se trouverait aujourd'hui que dans l'autocéphalisme synodal, intermédiaire entre l'individualisme protestant et l'excessive unité du catholicisme romain.

Les chapitres V, VI et IX sur les primautés orientales, sur la pentarchie et la tétrarchie, et sur les rapports des pouvoirs ecclésiastiques et civils, sont plus exclusivement historiques. S'ils n'ont pas, au point de vue strictement apologétique, l'importance du chapitre IV ou du chapitre VIII, ils nous donnent d'autres leçons, d'ordre plus immédiatement pratique. On y trouve même de curieuses comparaisons tout à fait inattendues et assez malicieuses (p. 454 la comparaison des cinq sens du corps humain et des cinq patriarchats).

Ce volume étant le dernier (non pas du grand ouvrage du P. Jugie, mais de son exposé de la théologie gréco-russe, la

moins pauvre des théologies orientales), se termine tout naturellement par quelques conclusions générales. Il est du rôle d'une revue apologétique de les signaler, et même au besoin d'en élargir la portée. Tout d'abord, l'étude de la théologie gréco-russe n'a pas été sans projeter de nouvelles et précieuses lumières sur nos dogmes. Elle nous confirme dans la possession de tous ceux qu'ont conservés fidèlement nos frères séparés. En suite elle peut nous aider, et c'est là que j'ajoute, à soumettre à un nouvel et plus sévère examen plusieurs de nos opinions d'école qui n'ont pas la valeur du dogme, et que les Orientaux discutent. Les arguments qu'ils donnent et surtout les textes patristiques ou liturgiques qu'ils allèguent pourraient avantageusement pour nous être pris en considération dans nos théologies plus qu'ils ne l'ont été, bien que des progrès sérieux soient déjà réalisés pour plusieurs traités.

Conclusions pratiques plus importantes encore : sans rien rejeter de leurs dogmes, sans en sacrifier la moindre parcelle, les Gréco-Russes peuvent accepter toutes les définitions de l'Eglise postérieures au schisme. Ils ont pour cela à revenir à des doctrines qui ont eu jadis ou ont encore aujourd'hui parmi eux des partisans ; ils ont à se débarrasser de l'influence de polémistes, de théologiens et de canonistes ou de politiques qui ont su s'imposer, mais ils n'ont absolument rien à rejeter de ce qui aujourd'hui encore se trouve dans leur acte de foi. Il y a longtemps déjà que d'autres nous avaient dit que le dogme lui-même et la doctrine ne sont pas l'affaire capitale qui sépare Catholiques et Orientaux orthodoxes. On le comprend mieux, on le voit mieux, on en est plus scientifiquement convaincu après la lecture des volumes si riches du P. Jugie. Son ouvrage n'est qu'un travail d'approche, mais beaucoup plus efficace, beaucoup plus utile à l'union toujours désirée, ou plutôt au retour des égarés, que les polémiques et argumentations dont on a peut-être jadis abusé. Le R. P. a fait beaucoup et continuera longtemps, nous l'espérons, de faire beaucoup pour le retour à l'orthodoxie complète de ceux qui, malgré le titre qu'ils se donnent, ne sont que des demi-orthodoxes, s'il est permis de se servir de cette expression contradictoire pour exprimer une idée qui ne l'est pas.

Victor Lenoir.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Un prétendu ossuaire de Jésus

Parmi les nouvelles archéologiques qui font le tour de la grande presse, il en est une qui, cet hiver, ne manqua pas de faire quelque impression. Il s'agissait de la découverte à Jérusalem d'un ossuaire juif portant ces mots : « Jésus fils de Joseph ». De là à affirmer que l'on avait retrouvé les ossements du Christ, il n'y avait qu'un pas et quelques plaisantins n'ont pas manqué de le franchir. L'ossuaire en question est une de ces petites caisses taillées dans du calcaire tendre, et décorées de rosaces au compas. Les juifs y déposaient les ossements des morts après que les chairs s'étaient résorbées, et qu'il devenait nécessaire de faire de la place dans le sépulcre de famille aux loculi taillés dans le roc. On gravait le nom du défunt sur la paroi ou le couvercle de l'ossuaire ; la plupart du temps, ces inscriptions funéraires, sans la moindre prétention, sont de simples *grafittis*, griffonnés à la pointe sèche par les membres de la famille, et qui nous ouvrent des perspectives inattendues sur la liberté que l'on prenait vis-à-vis de la graphie et de l'orthographe des noms propres, grecs ou hébreux, des défunts. Parmi les prénoms d'hommes, celui de Jésus a été trouvé plusieurs fois, sous sa forme grecque de ΙΗΚΟΥΚ, ou sous sa forme hébraïque de *Yeshouah*. C'est sous cette dernière qu'il figure sur l'ossuaire en question. Quant au nom de Joseph, il était couramment donné chez les juifs, en souvenir du fils préféré d'Israël. Seule, la filiation Jésus fils de Joseph pose un cas de coïncidence curieuse, mais qui n'a rien de particulièrement troublant. Aussi bien le docteur El. Sukenik, de l'Université juive de Jérusalem, lorsqu'il présenta cet ossuaire, en compagnie de quelques autres, au cours d'une conférence publique tenue le 6 janvier 1931 à la Société Archéologique de Berlin, se borna à enregistrer le fait et se défendit de faire quelque identification que ce soit. Voici d'ailleurs ses pro-

pres paroles : « J'insiste expressément sur ce fait que je n'entends tirer aucune conséquence de la découverte de ces noms et qu'il est loin de ma pensée de les identifier avec ceux de leurs contemporains mentionnés dans le Nouveau Testament. » Ajoutons pour être complet que l'origine du *graffito* demeure quelque peu obscure. L'ossuaire sur lequel il est gravé, de provenance indéterminée, est une épave du musée turc d'avant-guerre, et il se trouvait entreposé dans les magasins du « Palestine Museum » lorsque le Dr Sukenik y découvrit l'inscription qui avait jusque-là échappée aux regards. Voilà les faits. La responsabilité du « canard » à l'essor d'ailleurs éphémère revient sans doute à quelque journaliste en mal de nouvelles à sensation.

A. Barrois.

II. — La Fédération des Eglises protestantes des Etats-Unis et les pratiques anti-conceptionnelles

Dans son Encyclique *Caste connubii*, le Souverain Pontife, faisant allusion aux déclarations des évêques anglicans réunis à Lambeth en juillet 1930, affirmait, à l'encontre de ceux qui « ont jugé bon récemment de prêcher sur les pratiques [anti-conceptionnelles], une autre doctrine, ...que tout usage du mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de la puissance naturelle de procréer la vie, offense la loi de Dieu et la loi naturelle et que ceux qui auront commis quelque chose de pareil se sont souillés d'une faute grave ».

Or, voici ce que nous apprend le *New York Times* du 21 mars 1931. *Le Concile fédéral de l'Eglise du Christ* représentant 22 ou 23 millions de fidèles en Amérique a donné, le 20 mars 1931, une approbation motivée de la restriction des naissances, par l'intermédiaire de sa commission concernant le Mariage et le Foyer. Le rapport a été approuvé par le comité administratif du Concile. Il y a cependant divergence d'opinions dans la commission *Mariage et Foyer* quant à la méthode à employer pour la restriction des naissances. Sur les 28 membres de la commission, qui, tous, sont des chefs des différentes églises protestantes (à l'exception de la secte luthérienne), 22 pensent que l'usage pru-

dent et restreint des mesures anti-conceptionnelles par les gens mariés est admissible et moral. Trois déclarent que l'abstinence est la seule méthode légitime de restriction des naissances. Trois autres réservent leur jugement, hésitent entre la majorité et la minorité.

Il ne s'est donc trouvé que trois membres du « concile » fédéral qui aient gardé la notion exacte du droit naturel et divin sur une question aussi capitale.

Pour que nos lecteurs puissent mieux se rendre compte de la défaillance morale de la presque unanimité des membres du « concile » protestant, voici le texte même du rapport en ce qui concerne le néo-malthusianisme :

« La majorité de la commission[1] pense que l'usage prudent et restreint des mesures anti-conceptionnelles par les gens mariés est admissible et morale. Ils prennent cette position parce qu'ils croient très important de ménager l'espacement voulu des enfants, le contrôle de l'accroissement de la famille et la protection des mères et des experts, et parce que les relations nouvelles sexuelles entre les époux, comme expression de leur union spirituelle et de leur affection, sont légitimes en elles-mêmes. Ils sont d'avis que l'abstinence dans le mariage, sauf pour le petit nombre, ne peut être comptée comme un moyen de résoudre ces problèmes, et dans les cas ordinaires, n'est pas désirable en elle-même. »

Le texte du rapport donne ensuite loyalement l'opinion de la minorité, laquelle est conforme au droit naturel et divin, et conclue par un appel à l'idéal et à la discipline des époux chrétiens pour mieux comprendre la divine institution du mariage et en user sous le regard de Dieu.

Quelle efficacité peut bien avoir en faveur de la morale conjugale, cette vague exhortation, après que, si clairement et à une telle majorité, le « concile » a proclamé la légitimité des pratiques anti-conceptionnelles ?

Déjà, la défaillance de l'Eglise anglicane en une question si grave faisait ressortir l'infaillible autorité de l'Eglise romaine. Voici donc qu'à leur tour, les Eglises protestantes d'Amérique

1. 22 sur 28 et encore sur les six qui composent la minorité, trois se sont abstenus.

apportent aussi par contraste, un nouveau témoignage en faveur de son magistère indéfectible.

J. B.

III. — Un livre pour l'éducation de la pureté

L'auteur sait si bien qu'il aborde, après tant d'autres, une matière délicate entre toutes, qu'il a soin de placer, en appendice (p. 186 à 215) de graves témoignages d'éducateurs chrétiens favorables à la thèse qu'il soutient : ne pas compter sur le silence pour faire l'éducation de la difficile vertu, ne pas abandonner l'enfant aux hasards des initiations malsaines, mais, *puisque forcément il saura,* faire qu'il apprenne d'une bouche pure et dans un contexte de beauté morale et d'efforts vertueux (chap. *Faut-il parler ?* p. 53-77).

Qu'on ne se hâte pas de juger l'auteur sur cette thèse sommairement énoncée.

Il entoure ces mots : *instruire, initier* de tant de nuances et de conditions qu'on ne sera pas tenté de l'accuser de manquer de prudence, ni de délicatesse, ni de psychologie.

Au rebours de tant de livres dont la crudité scientifique ou la foi naïve en la vertu du savoir tout seul ont cruellement déçu les éducateurs qui y cherchaient le moyen d'initier efficacement, il pose tout nettement qu'il ne saurait être question d'éduquer la pureté en marge et comme à part des autres vertus : une volonté énergique, des habitudes solides de vertu, un concert de bons exemples, le recours conscient aux forces religieuses, il ne faut pas moins que tout cela pour oser parler d'éducation. Sans tout cela sagement organisé, il est bien vain de compter sur la *science* pour dresser la *conscience* à la pureté (p. 1-38).

Mais avec tout cela, l'auteur soutient qu'en principe, il faut instruire l'enfant.

En fait, il exige — et à juste titre — tant de conditions favorables, tant de délicatesse (p. 40-50) dans le vocabulaire, tant de maîtrise en soi, de réflexion, de culture, d'adresse (p. 95-102), tant de discrétion et de jugement (p. 103 : « il y aurait certainement imprudence à pousser dans ce genre de ministère tous les

1. Abbé G. Jacquemet, *L'Education de la pureté*, 215 p., s. d., Bloud et Gay, Paris.

membres du clergé »), que bien peu d'éducateurs se sentiront le courage de passer outre à ces difficultés et à braver une opinion en général plus favorable à la commode attitude du silence... jusqu'après la faute.

L'auteur a le mérite louable de ne pas se dérober à la difficulté principale et d'indiquer très nettement *en quel sens parler* aux trois étapes progressives de l'initiation : enfance, puberté, fin de l'adolescence. Ces pages (112-176) témoignent de beaucoup de délicatesse — et de psychologie. Les termes dans lesquels il conseille de s'adresser à un jeune enfant ne risquent pas de détruire la charmante candeur qui le protège, et cependant ils apprennent réellement quelque chose d'utile.

Lui sera-t-il aussi facile d'éviter au moment de la puberté les termes physiologiques un peu crus ? Des expressions comme « le tabernacle où s'élabore la puissance de la vie », « nous sommes associés à la Puissance créatrice elle-même », « profaner la puissance de vie » sont très claires pour les éducateurs ; la difficulté est de les traduire en langage concret, et pour des enfants du peuple sans culture. Une réflexion d'un auteur (du reste violemment opposé à toute initiation[1]) vient ici à l'esprit : « Vous qui parlez en termes si décents, allez-vous obtenir la même décence dans les questions de l'enfant ? » « Si le terrible questionneur insiste (pour avoir des précisions), il faudra bien ou entrer dans des explications... délicates (l'auteur dit : indécentes), ou baisser pavillon et avouer qu'on n'en peut dire davantage » (en se réfugiant derrière l'argument d'autorité : Tu n'as pas besoin d'en savoir davantage pour le moment, ou bien : Dieu défend de parler de cela).

Enfin tout le monde ne partagera pas l'optimisme que supposent ces lignes (p. 132) : « Il faut jeter l'enfant dans un grand respect pour l'œuvre de la paternité et de la maternité ; l'emplir d'admiration pour ce rôle de père ou de mère dont il devient physiquement capable » — ou la sévérité de celle-ci (p. 70) : « unir à l'idée de génération un sentiment de chose pas propre..., qu'il faut taire, qui peut faire encourir le mépris, c'est avoir soi-même l'esprit déformé... » La tentation est si grande, quand on sait, de vouloir *essayer !* Et un acte sacré en lui-même ne peut-il être réputé humiliant dans son mode d'accomplissement ?

1. *Meurtriers inconscients des âmes*, p. 39 et 49, n°

Quoi qu'il en soit de ces légères restrictions, l'ouvrage mérite d'être hautement recommandé aux parents et aux éducateurs. S'ils se croient le devoir et les qualités pour parler, ils apprendront avec quel sens des âges et des tempéraments il faut le faire. S'ils sont persuadés que d'autres rempliront mieux cette tâche, ils dirigeront vers eux leurs enfants et en attendant continueront vaillamment l'œuvre *indispensable* de formation générale, morale *et religieuse*.

Les uns et les autres souhaiteront qu'un auteur si prudent et si autorisé continue de donner un essai plus complet de satisfaction au vœu de Mgr Verdier (au congrès de l'Association du Mariage chrétien, en 1929) : éditer à part des directoires spéciaux à chaque âge et que l'on pourrait à l'heure voulue mettre sous les yeux de l'enfant, de l'adolescent..., « quand les parents ne sont pas prêts à faire eux-mêmes l'initiation de l'enfant, et quand aucun éducateur digne de confiance n'est là pour les suppléer » (p. 108).

E. LOMBARD.

IV. — Les livres du jour

1. CLEMENCEAU, par José Vincent. Librairie du Dauphin. 15 fr.

Je ne sais si ce livre arrivera au centième mille, comme tant de médiocres ou néfastes nouveautés. Non, sans doute, car c'est là de beau et bon travail ! Je ne signerais peut-être pas toutes ses appréciations sur la politique générale. J'en suis d'autant plus à l'aise pour un hommage fervent qui n'est pas un panégyrique.

Quelle forte prose, limpide, dense, française, digne de l'âme qui s'y exprime ! Lisez le chapitre : *Clemenceau philosophe* « Au soir de la pensée... Le Tigre a écrit *Au Soir*. Il eut de fameux euphémismes. Que ne nous parlait-il franchement de *nuit*, ou du moins de Grand Soir de la pensée, je veux dire d'effondrement dans les ténèbres ! » Et le chapitre : « *L'Anticléricalisme de Clemenceau* ». « Clemenceau avait son siège fait, peut-on dire, dès le sein maternel. Lui, le grand émancipé, l'irréductible, le têtu, se montra toujours l'enfant docile, le sujet dévot, de cette souveraine qui avait pris possession de son âme avant qu'il fût né : l'hérédité ..

qui lui imposait un *credo* au rebours de l'autre... Pauvre Tigre ! il ne s'est jamais aperçu qu'il était né ligoté. »

M. José Vincent n'est pas d'ailleurs un pamphlétaire. Il aime en Clemenceau, tout ce qui fut aimable : le Père La Victoire, voire le romancier et le dramaturge... Et avec quelle joie il recueille, de cet anticlérical, ces déclarations assagies à Dom Chautard : « J'ai compris l'idéal d'un moine... Je comprends qu'on puisse être fier d'être moine... Considérez-moi comme votre ami. » Et ce ravissant discours du Tigre aux enfants de l'école française des Sœurs de Singapour : « Les Français se sont aperçus qu'ils avaient été, comment dirai-je, bien bêtes de se battre entre eux, quand ils avaient tant de raisons de s'aimer. » « Le digne homme ! le brave homme ! le brave Français ! » écrit M. José Vincent, et j'ai bien envie d'en dire autant de lui !

2. *La Mère*, par Henriette Charasson, Collection *La Femme à la page*. 10 francs.

« Axiome : la femme à la page n'a pas d'enfant. » Ainsi débute ce volume grave, spirituel, profondément chrétien, qui voulut être et est une « Introduction à la Vie maternelle ».

Puisse cette Introduction être méditée par beaucoup de « femmes à la page » ! et beaucoup d'autres aussi. « Est-il acte plus grand, plus mystérieux, plus multiple en prolongements incommensurables que l'acte de donner la vie ? Et parce qu'une obscure loi mystique veut que, sur terre, toute joie se double d'une souffrance qui la paie et l'expie, se peut-il qu'un siècle comme le nôtre, qui se dit un siècle de progrès, soit aussi l'ère où l'on ait vu les femmes se refusant à leur grande mission, en nier d'avance la suave gloire et l'irrésistible douceur ? » Servitudes et Grandeurs de la Maternité, mais combien plus « grandes » les grandeurs que les servitudes, nous dit Mme Henriette Charasson. Et comme il était opportun qu'une maman, une chrétienne et une artiste en plein épanouissement de talent opposât, au flot d'une littérature « de perversion » qui tue les foyers, les corps et les âmes, fait de la maison française une « Maison sur le sable », ce beau *Magnificat* de la maternité !

3. *Sous le régime de la Séparation*, par M. l'Abbé E. Sol, Picard, 25 francs.

Mon ami E. Sol, archiviste diocésain de Cahors, continue, en ce volume de 740 pages, bourré de documents, la série de ses savantes monographies, déjà plusieurs fois distinguées par l'Académie Française.

La vie religieuse en Quercy, après le vote de la loi du 3 ventôse An III — sous le Directoire — après Brumaire et à la fin du régime de la Séparation, tel est le thème de l'ouvrage.

Des spécialistes en diront les mérites scientifiques. Profane, je me contente de souligner l'immense service que M. Sol (à la suite de mon vénéré maître E. Albe) rend aux futurs historiens de la Révolution et de l'Eglise de France.

Comme je l'ai dit en mon volume :*Gaston de Renty et Henry Buch* (qui doit à M. Sol plusieurs documents inédits sur un des grands ouvriers de la Compagnie du Saint-Sacrement : le vénérable Alin de Solminihac, le S. Charles Borromée de la France), c'est par des monographies comme celle-ci, mieux que par les ouvrages de vulgarisation chers au grand public (et coutumiers des généralisations hâtives autant que hasardées), qu'on finira par connaître le vrai visage de l'ancienne France.

Albert Bessières,
Docteur en Sciences sociales et politiques.

PETITE CORRESPONDANCE

UN LIVRE POUR LA DIRECTION SPIRITUELLE DES COLLEGIENS

Q. *Connaissez-vous un ouvrage bien au point capable d'orienter les initiatives des éducateurs chrétiens dans le domaine si important de la formation religieuse?*

R. — Je ne saurais trop vous recommander l'excellent ouvrage du R. P. F. Charmot, *L'Ame de l'éducation*, Spes, 1930, 12 francs. Ce livre est un véritable traité de la direction spirituelle dans les collèges L'auteur connaît bien les jeunes gens et il a le souci constant de tenir compte des aspirations et tendances de la jeunesse contemporaine. Il sait aussi que les éducateurs chrétiens ont autre chose à faire qu'à suivre le flot et c'est délibérément sous le signe de l'Evangile et des lumières de la foi qu'il décrit avec une parfaite maîtrise le programme d'une formation spirituelle vraiment chrétienne et surnaturelle. Il est évident que l'application de la méthode ici décrite est capable de fournir à l'Action catholique les cadres laïques qu'un mouvement d'une telle ampleur appelle nécessairement. L'ouvrage du P. Charmot est donc, à plus d'un titre, de nature à vous satisfaire.

E. D.

REVUE DES REVUES

REVUES BIBLIQUES

Revue biblique. — Janvier 1931. F.-M. Abel, *Gaza au* VIe *siècle d'après le rhéteur Chorikios.* — P. Dhorme, *Première traduction des textes phéniciens de Ras Shamra.* Reconstitution de l'alphabet phénicien d'aspect cunéiforme qui fut en usage à Sapu (nom de la ville qui s'étendait autour de Ras Shamra), au XIIIe siècle avant notre ère. — H. Vincent. *Les monuments de Qoubeibeh.* Réfutation de la thèse qui place à cette localité l'Emmaüs des Evangiles.

1er avril 1931. — P. Dhorme termine son savant travail sur *les Amorrhéens.* — Barrois reprend la difficile question de *la métrologie dans la Bible* et précise ce qui nous est connu. — F.-M. Abel, *Exploration du Sud-est de la vallée du Jourdain.* — Maurice Dunand, *La strata Diocletiana.* Détermination du tracé d'une route ancienne de ce nom. — *Voyages de trois capucins en Méditerranée et aux Lieux saints*, 1624-1626. — B, Couroyer, *Byblos après quatre ans de fouilles.*

Biblica. — Octobre-décembre 1930. — Article important du P. Frey, *La signification du terme πρωτότοκος d'après une inscription juive.* On connaît les difficultés que les adversaires de la virginité perpétuelle de Marie soulèvent, depuis des siècles, à propos du texte de saint Luc : Marie « enfanta son fils premier-né ». S'il est le premier-né, répètent-ils en chœur, il n'est pas le seul; s'il est le seul, il n'est pas le premier ».

Or une épitaphe juive d'Egypte, contemporaine de la naissance de Notre-Seigneur, découverte il y a déjà quelques années, mais négligée jusqu'ici, vient jeter dans les débats une lumière éblouissante et confirmer avec éclat la position catholique. Il est prouvé avec une certitude entière que saint Luc a pu appeler Jésus-Christ *le fils premier-né de Marie*, plutôt que son *fils unique*, tout en sachant pertinemment que non seulement le fait, mais encore la possibilité d'enfants ultérieurs était exclue.

H. Hansler, *Le fond historique de Juges*, III, 8-10. En allemand. Suite dans le premier numéro de 1931. — J. Jouon, *Notes philologiques sur le texte hébreu de l'Ecclésiaste.* En français, A. Serinjar, *Le but des paraboles sur le règne et l'économie des lumières divines d'après l'Ecriture sainte.* En français. Suite et fin dans le premier numéro de 1931 « Telle est d'après nous, l'économie des lumières divines et la pédagogie de l'enseignement parabolique : un mélange mystérieux de justice et de miséricorde de la part de Dieu, de liberté et de dépendance absolue de la part de l'homme ».

H. Herkenne, *Le psaume* 110 (109) « *Dixit Dominus Domino meo* », *à la lumière de la critique textuelle moderne.* En allemand. Premier numéro de 1931. — U. Holzmeister, *Si quis episcopatum desiderat.* En latin. « Deux choses paraissent donc établies : 1° On ne peut prouver que notre texte soit à entendre des évêques proprement dits ; 2° il vaut beaucoup mieux l'entendre des seuls prêtres. Dans ce cas il ne donne lieu à aucne difficulté et sa vérité est établie par l'expérience des siècles. »

I. Ziegler, *La Peregrinatio Aetheriae et l'Onomasticon d'Eusèbe.* En allemand. — P. Jouon, *Notes philologiques sur le texte hébreu d'Esdras et de Néhémie.* En français.

REVUES D'INTERET GENERAL

Le Correspondant. — 25 mars 1931. Léonce Celier, *Le procès de l'école libre* (1831). A suivre.

Etudes. — 5 janvier 1931. — Benoît Emonet, *Les catholiques et l'Eglise laïque.* — François Datin, *Maîtres de l'enseignement libre et parents. Pour une collaboration plus étroite.*

« Souhaitons qu'une collaboration aussi intime que possible s'établisse entre chaque famille et les administrateurs et professeurs des collèges de l'enseignement libre, dussent les papas et mamans sacrifier un peu de leur amour-propre ou un attachement exagéré à leurs aises. Considérons aussi comme un devoir envers la famille française, l'en-

seignement libre, le pays et l'Eglise l'organisation des Associations entre parents d'élèves de l'enseignement secondaire libre. Qu'on examine avec les directeurs des institutions à qui il appartient de prendre l'initiative de fonder un groupement dans sa ville ou dans la région, s'il n'en existe pas encore. Maintenant, semble t-il, il n'y a qu'à marcher. On sera suivi aussitôt. L'idée est dans l'air, l'utilité est évidente, l'initiative des chefs de famille catholiques décidera... »

Lucien Roure, *Une grande mystique tourangelle. La vénérable Marie de l'Incarnation.*

5 février 1931. — Joseph Lecler, *Un bourgeois devant l'Inquisition au XIVe siècle.* — Germaine Jean Camus, *L'influence de la mère dans l'éducation religieuse.* Rapport présenté au Congrès de « l'Ecole des parents » tenu en décembre dernier à Paris.

20 mars. — Lucien Roure, *La crise de l'hypnotisme.* « La crise de l'hypnotisme vient de ce qu'après avoir travaillé à dégager la réalité de l'inconscient, il en a étendu indûment, indéfiniment, le domaine et les possibilités en même temps que les vertus thérapeutiques. Une réaction devait tôt ou tard se produire. »

Victor Poucel, *L'insecte et l'homme et Maurice Maeterlinck.* Critique de la philosophie de ce naturaliste.

5 avril. — Pierre Deffrennes, *Pour la formation professionnelle des jeunes travailleurs : les besoins, les lois.*

20 avril. — Benoît Emonet, *En face de l'école unique. La politique des laïcisants. Attitude des catholiques.* — Raoul Plus, *Un grand anglais, Frédéric William Faber,* grand poète, premier supérieur de l'Oratoire de Londres et prédicateur illustre. — Yves de la Brière, *La cour de Rome et les nullités de mariage en 1930.*

« Les causes matrimoniales, jugées en 1930 par le Tribunal de la Rote romaine, se partagent exactement *par moitié* entre la procédure payante et la procédure gratuite : ce qui ne concorde guère avec la légende partout colportée. Néanmoins, il importe plus encore de comparer l'issue des affaires à procédure payante et des affaires à procédure gratuite. Peut-être les déclarations de nullité seraient-elles réservées aux seuls plaideurs riches, qui peuvent recourir à la procédure payante ? C'est précisément ce qu'il faut vérifier. Sur 26 procédures *payantes* en 1930 : Mariages déclarés nuls : 5. Mariages déclarés valides : 21.

Sur 26 procédures *gratuites* en 1930 : Mariages déclarés nuls : 9. Mariages déclarés valides : 17.

Sur 14 mariages déclarés *nuls* en 1930 : Procédure payante : 5. Procédure gratuite : 9.

Les chiffres suffisent. Nous n'avons plus rien à dire sur ce point. »

Nouvelle revue des jeunes. — 15 mars 1931. Mgr Ignace Seipel, *De la nature et des devoirs de la politique.* — Jules Bernex, *Le problème du Sionisme et les amis de la Terre sainte.*

15 avril. — E. B. Allo, *Le paganisme des temps modernes.*

Studies. An Irish Quarterly Review. — Mars 1931. Henry Somerville,

L'Encyclique Rerum Novarum après quarante ans. « Le programme de *Rerum Novarum* ne peut être réalisé que dans une société catholique. » — John Busteed, *La crise économique mondiale et l'Encyclique Rerum Novarum.* — T. Corcoran, *Le Cardinal Wolsey éducateur.*

The Month. — Fév. 1931. — Le P. Herbert Thurston continue son étude des cas extraordinaires où des *personnes voient sans le secours de leurs yeux.*

Mars. — Leo Hicks, *Le Père Parsons et les séminaires en Espagne.* Contribution à l'histoire de la fondation des séminaires dans ce pays. — Dominic Devas, *Les Franciscains et la prière mentale.* — Herbert Thurston, *La stigmatisée Marie-Julie Jahenny,* de La Fraudais (Loire-Inférieure). Etude basée sur le travail du Dr. Imbert-Gourbeyre.

Avril. — Herbert Thurston, *Le Pape Grégoire II a-t-il approuvé la bigamie?* Réponse négative.

BIBLIOGRAPHIE

Spiritualité

M. Perroy. **Le Boisseau et le Chandelier,** Aubanel Fils aîné, 13 fr. 20

On connaît le talent distingué de Marguerite Perroy en même temps que l'orientation si profondément chrétienne de son œuvre. Le volume qu'elle nous offre ici est de ceux qu'il faut faire lire aux jeunes filles, elles y trouveront, exprimées en termes saisissants, sans mièvrerie, des raisons suggestives de vivre pleinement leur catholicisme, un catholicisme éclairé, et agissant jusqu'au don de soi.

L'Imitation de Jésus-Christ, traduction de Feli de Lamennais, Réflexions de Jean de Lamennais, Payot, 25 fr.

Préparée et préfacée par M. Harispe, cette édition de l'Imitation reproduit celle qu'avait publiée en 1824 Feli de Lamennais en collaboration avec son frère Jean. Si la traduction est de l'auteur de l'Essai sur l'Indifférence, les réflexions, sauf 17, sont du fondateur des Frères de Ploermel. Il aurait été dommage de laisser perdre le résultat d'une collaboration aussi remarquable.

G. Joannès : **Les Audiences divines et la voix de Dieu dans les êtres et les choses.** — Téqui, 12 fr.

L'auteur montre d'abord comment Dieu se manifeste à l'âme, surtout dans la voie unitive, comme objet de connaissance et d'amour : — ce sont là les audiences divines, où Dieu adresse à l'âme des paroles intellectuelles, qui élèvent, embrasent et portent aux plus solides vertus. La voix de Dieu d'ailleurs se fait entendre non seulement dans l'oraison, mais encore dans l'action ordinaire de chaque jour, aux moments les plus inattendus. Ainsi, peu à peu, les audiences divines conduisent l'âme jusqu'à l'union transformante. — Les moyens

à prendre, pour réaliser cette ascension, sont les « célestes avions » de la souffrance, du silence, de l'humilité, du don de soi, du divin amour.

A ces audiences divines, l'âme est préparée et appelée par l'Eglise, certaines œuvres humaines, et la nature : l'Eglise a les voix de la liturgie, Rome et Lourdes ont leurs voix, la nature aussi rappelle Dieu aux âmes qui savent l'entendre.

Tout nous appelle donc à Dieu : l'auteur l'a montré avec imagination et poésie, très moderne quant à l'expression, mais traditionnelle quant à la doctrine, invoquant et citant fréquemment les maîtres de la vie spirituelle d'aujourd'hui et d'hier. Concluons avec l'auteur que chacun à notre tour nous devons être une voix de Dieu.

Pédagogie

Le Jeu de l'Enfant, par O. Lemarié. — Association du Mariage Chrétien, 6 francs.

Cet ouvrage présente en 95 pages une grande variété et une remarquable richesse d'observations.

L'auteur montre comment le jeu, sous tous ses aspects, quelles que soient les activités qu'il utilise, manifeste plus ou moins l'enfant, quelque âge qu'il ait.

Il indique les déformations et les dangers du jeu, comme d'ailleurs (et c'est là son but principal) tout le parti que peut et doit en tirer l'éducateur pour délasser, développer, instruire et former l'enfant.

Si, selon son expression, M. Lemarié, a du s'en tenir, en ces étroites limites, à tracer un programme, — ce programme est suggestif, documenté, vécu, et donc utile.

Etienne Bornet, Supérieur du Petit Séminaire de Saint Jean, à Lyon, **L'Ordre dans la Liberté, simples réflexions sur l'Education,** avec préface de Mgr Lavallée, Recteur des Facultés Catholiques de Lyon, Paris, de Gigord, 1931.

Il existe à Lyon, au Chemin-Neuf qui monte à Fourvière, un Petit Séminaire que la sévérité des temps et l'injustice des hommes ont souvent bousculé, mais qui pourrait, grâce à une filiation authentique, porter le nom de l'Archevêque Leidrade, *missus dominicus* de Charlemagne, qui fonda l'école et la manécanterie de la Cathédrale. C'est par conséquent l'une des plus antiques maisons d'éducation de l'Europe ; et auprès d'elle la gloire de la demeure de Robert de Sorbon paraît bien récente.

Du haut de la colline sacrée, comme du sommet de tant de siècles, on a peut-être le droit de juger les méthodes pédagogiques contemporaines. Et quand on ajoute à tant de traditions héritées l'expérience personnelle de vingt-cinq années consacrées à l'enseignement des lettres, à la direction des âmes et finalement au supériorat de la

maison, on a le droit de prendre la parole et à plus forte raison d'inviter le lecteur à réfléchir.

M. le Chanoine Etienne Bornet publie donc chez de Gigord, sous le titre significatif « l'Ordre dans la liberté », ses réflexions sur l'œuvre où s'est consumée toute sa vie, au milieu des enfants, des adolescents et des jeunes gens, pendant l'année scolaire au Petit Séminaire, pendant les vacances, en caravane alpestre ou en colonie.

Une franchise absolue, alliée à cette ironie sans sourire, où se reconnaît l'un des caractères de l'âme lyonnaise, donnerait d'abord au lecteur parisien l'impression d'une sévérité dogmatique, où les principes tiendraient plus de place que les accommodements. Mais quand s'achève le livre, sur ce souhait et cette volonté de donner enfin au jeune homme la liberté intérieure qui fera vraiment de lui un homme, un animal raisonnable, — on se rend bien compte que la rudesse apparente des doctrines avait pour but non pas de plier l'enfant sous le joug de décisions autoritaires étrangères à sa fin, — mais de façonner en lui son être véritable qu'il a le désir et le droit de devenir. On reconnaît alors, dans ces « simples réflexions », l'esprit d'une maison paternelle, d'une méthode sage, les lois aussi d'une tradition, qui est la grande tradition humaine, celle qui a pour but de faire des humanistes, non pas seulement des lettres ou des beaux-arts, mais de la vie.

On souhaiterait qu'un jour l'un des disciples ou l'un des collaborateurs de M. le chanoine Bornet, nous montrât, dans l'analyse d'une vie d'enfant élevé selon ces méthodes, les applications concrètes et finalement suaves d'une doctrine forte et intégrale, qui se refuse à séparer dans l'homme ce que Dieu y a mis, l'animalité et la raison, l'humanité et la vie divine.

Monseigneur Lavallée, Recteur des Facultés Catholiques de Lyon, a bien voulu écrire la préface de ce loyal programme d'éducation, auquel Pascal lui-même a donné sa loi : « deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison. »

Eugène Masuré.

Variétés

G. Lacouague, **Dans l'Inde de Saint François-Xavier,** Aucam, 8, rue des Récollets, Louvain, 15 francs.

Dans ce volume bien présenté et illustré de nombreuses photographies, l'auteur nous emmène dans une mission lointaine, celle du Maduré, au sud de l'Inde. Avec lui, nous sommes initiés aux mœurs et à la civilisation d'un pays trop mal connu des Occidentaux, et pourtant si curieux avec ses innombrables castes ; nous assistons aussi aux entreprises si persévérantes et si consolantes, en dépit des obstacles qu'ils rencontrent, de nos missionnaires sur cette terre païenne où le catholicisme est maintenant solidement implanté.

J. Baeteman, missionnaire lazariste, **Au Pays du roi Ménélik. Croquis noirs.** Paris, Vitte, 1930. In-8, 224 pages.

Rapide esquisse faite par un missionnaire qui a longtemps séjourné

en Abyssinie des mœurs et coutumes des habitants de ce pays, description aussi de leurs superstitions. A signaler tout particulièrement les pages où est retracée à grands traits l'histoire de l'Eglise d'Abyssinie et son état présent. A. L.

Le Portefeuille de Lamennais, 1818-1836, publié et annoté par Georges Goyau, à la Renaissance du Livre, Paris, 222 pp., 25 fr.

On ne se lasse jamais de chercher le secret des grands esprits, ni de discerner les influences qui ont pu s'agiter autour d'eux. Les lettres adressées à Lamennais par les correspondants les plus divers, annotées et, dans une Préface, synthétisées par M. G. Goyau excitent plus encore qu'elles n'apaisent notre curiosité.

Elles nous font entrer surtout, il est vrai, dans l'intimité de leurs auteurs. Les craintes d'un Berryer pour l'avenir chrétien de son fils, les préoccupations religieuses d'un Victor Hugo ou d'un Sainte Beuve, les appréciations *ab irato* portées sur la soumission de Lacordaire par un fanatique Lamennais, les enthousiasmes naïfs d'un Bérenger ou d'un Lerminier sont d'un vif intérêt psychologique.

Mais on ne peut se défendre tour à tour d'admirer ou de craindre celui qui est, à peine ordonné prêtre, l'objet d'un tel enthousiasme et de tels calculs. Chateaubriand s'extasie devant « l'illustre abbé », la jeune philosophie vient à lui dans la personne de V. Cousin, le nonce lui écrit avec bienveillance, Mgr de Quélen avec le respect d'un « très humble et très obéissant serviteur ».

Après la condamnation de « l'Avenir », de Carné n'ose plus publier un livre où « toutes les grandes questions du moment, sont résolues dans le sens des opinions improuvées par l'Encyclique » et il demande conseil... à Lamennais! L'abbé d'Alzon s'attache avec énergie à sa fidélité présumée, l'abbé Combalot le supplie de remonter à l'autel, d'épancher encore « sur l'humanité des flots de vie, de lumière et d'amour ». Mais d'un autre côté quels enthousiasmes nouveaux s'efforcent d'enrôler le prêtre aigri au service d'une humanité libre-penseuse et affranchie!

Le vénéré Mgr de Montals avait vu juste en 1826: « L'usage que vous faites de vos talents supérieurs est une des causes qui me font, dans ce malheureux temps, désirer la mort. » Mais que pouvait faire un génie aussi fougueux des conseils de modération!... E. L.

Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs, traduites de l'italien de Léon de Modène, Rabbin de Venise, par le sieur de Simonville. Collection *Judaïsme*, publiée par la Librairie **Rieder, Paris 1929.**

Rabbin de la Communauté juive de Venise à partir de 1592, Léon de Modène (1571-1648), nous a laissé, entre autres ouvrages, un traité où il expose, à l'usage des Juifs et des non-Juifs, les coutumes suivies par les Israélites de son temps, dans les diverses circonstances de la vie. On assure que ce traité fut traduit en français par Richard

Simon, en 1674, à l'usage de Bossuet. C'est cette traduction que nous trouvons reproduite ici.

A travers les cinq livres du traité, on suit l'Israélite de la naissance à la mort. Circoncision, éducation, majorité, mariage et divorce, habillement et logement, nourriture, fêtes et observances légales, croyances religieuses : tout est envisagé et décrit.

Livre curieux, objectif, avec une pointe d'apologie du Judaïsme. Le pittoresque côtoie la sèche énumération ; le formalisme le plus déconcertant s'allie à une piété réelle. Les descriptions les plus touchantes concernent sans doute le culte domestique (célébration du sabbat, de la Pâque...). Il eut été intéressant de savoir, à l'aide de quelques notes explicatives, dans quelle mesure les Juifs actuels, dans nos contrées occidentales, sont restés fidèles à ces coutumes. J. W.

Paul d'Orléans. **D'après nature**, Téqui, 7 fr. 50. Quatre saynètes amusantes à l'usage des œuvres de jeunesse.

Index Critico-littérarius, 1928, III-IV, Bibliotheca « Antonio Agustin », San Poblo 4, Tarragona.

Excellent périodique bibliographique donnant, chaque trimestre, un classement systématique des livres et articles récemment publiés. Prix de l'abonnement pour l'étranger : 12 pesetas.

Fichier de la Bibliothèque des Revues pour 1930.

Ce nouveau fascicule vient s'ajouter aux six déjà parus. Ces sept « Fichiers » forment un recueil de plus de quatorze mille titres d'articles parus dans 50 à 80 grandes Revues, durant ces sept dernières années, tous classés par rang de lettre et pouvant être facilement retrouvés.

Le prix des sept « Fichiers » est de 12 francs.

S'adresser au Bureau des Lectures : 9, rue Riguepels, à Toulouse.

Chan. Bélorgey. **La Presse instrument de ruine ou de résurrection.** 1931, Dijon, Imprim. Bernigaud et Privat, 1 fr. 50 ; 10 ex. 12 fr. franco.

Excellente brochure de propagande sur une question capitale.

Le Banquet du Seigneur,

Mgr Pons. *Le Banquet du Seigneur*, Librairie Namura, avenue de France, Tunis, 2 fr. 50 (Poste, 2 fr. 75).

Rapport documenté et d'un beau souffle littéraire, exposant la doctrine et la pratique de la communion selon l'ancienne Eglise d'Afrique.

E. Mariemy, **Les Vacances de Xavier**, Apost. de la prière, Toulouse. 3 fr. 50.

Récits pleins de saveur et d'emotion : au milieu de péripéties les plus diverses, un enfant reste fidèle à son idéal de croisé et sent monter en lui l'appel du Maître.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

TABLES DU TOME LIIe

Janvier à Juillet 1931

I. — Table des sommaires

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JANVIER 1931.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE FÉVRIER 1931

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE MARS 1931.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'AVRIL 1931.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE MAI 1931.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JUIN 1931.

II. — Table par noms d'auteurs.

A

B

C

D

E

F

H

J

L

M

R

S

T

III. — Table par matières

C

D

E

F

G

H

I

J

L

M

N

O

P

R

S

T

V

IV. — Table des ouvrages analysés

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

V. — Table des Revues citées et analysées

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.